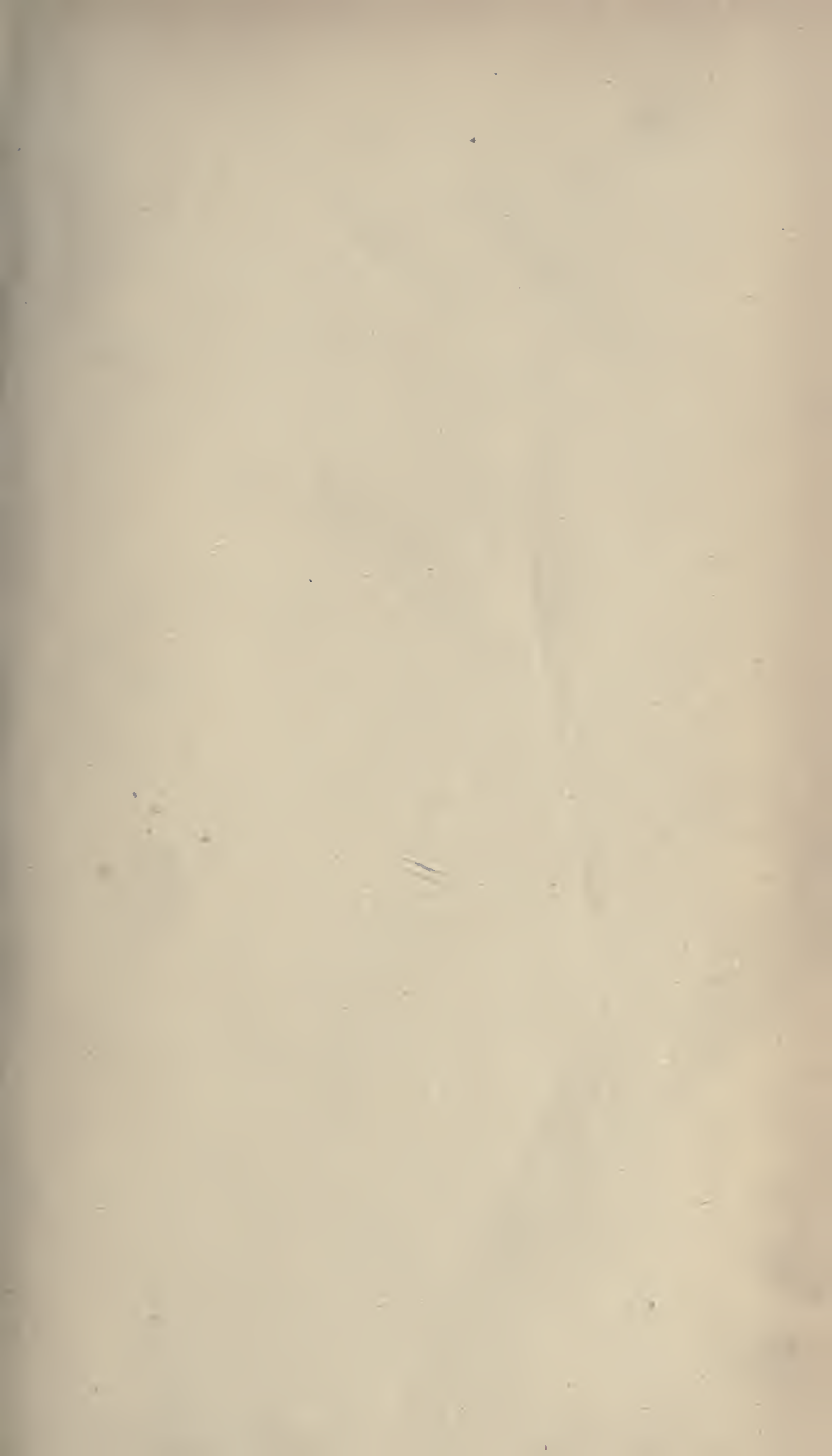
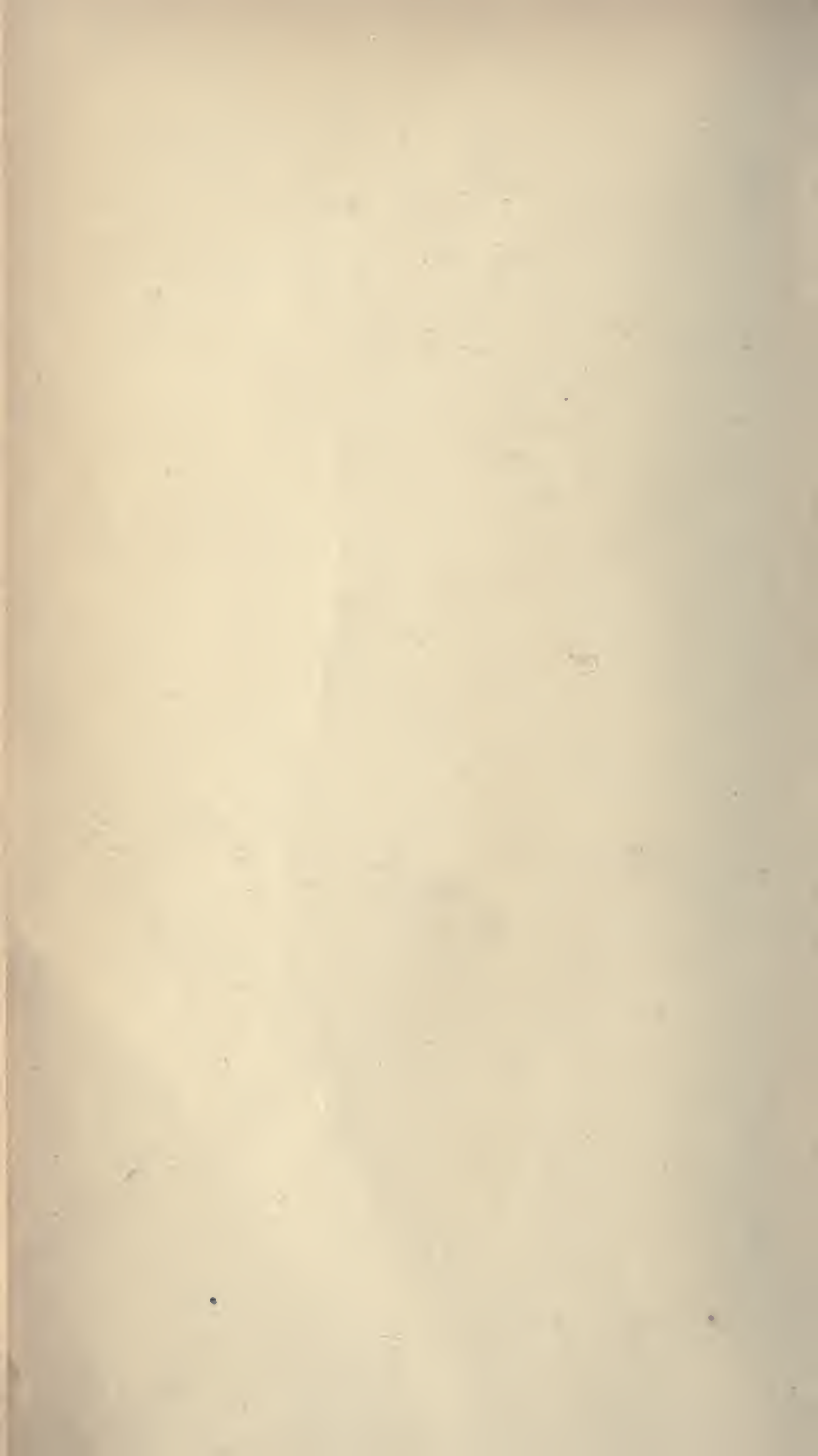
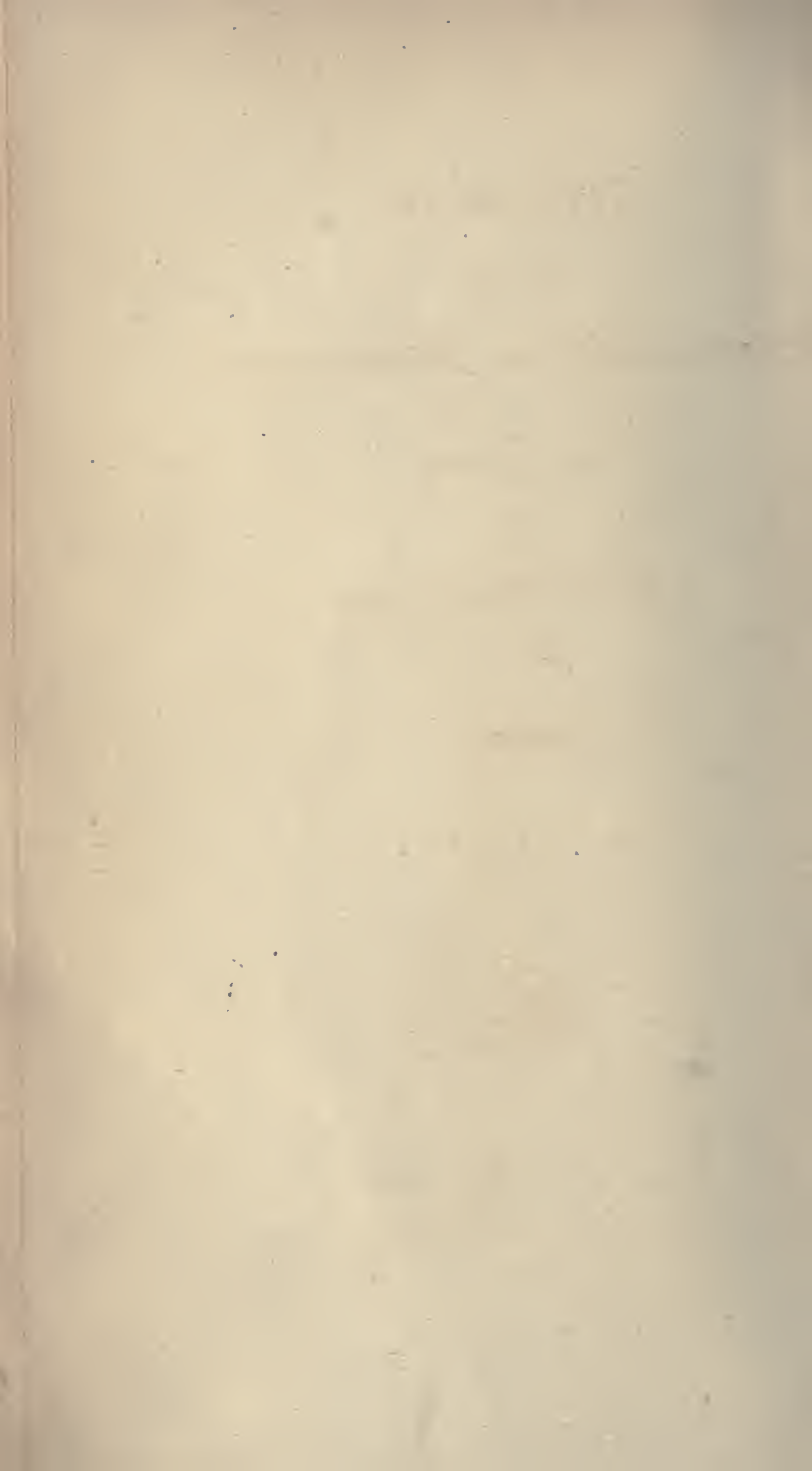










Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,
ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

1891.

Elfter Jahrgang.



Giessen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1891.

Inhalt.

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Beiträge zur Pentateuchkritik.

Von C. H. Cornill.

I.

Genesis 34.

Ein bisher noch ungelöstes Räthsel der Pentateuchkritik ist Gen. 34. Dies sicher aus zwei Parallelberichten zusammengearbeitete Kapitel zeigt in dem einen derselben deutlich J, in dem anderen unverkennbare Spuren der Grundschrift, aber doch auch wieder so viel von P Verschiedenes, daſs es unmöglich ihm zugeschrieben werden kann. Wir würden deshalb zunächst auf E schlieſsen, und dieser Schluſs wird durch wesentliche Gründe unterstützt. In 33, 19, sicher E, wird eine längere feste Ansiedelung Jacobs bei Sichem erzählt, indem er sich daselbst ein Grundstück käuflich erwirbt, um sein Zelt dort aufzuschlagen: hierdurch war die Gelegenheit zu einem aus dem Zusammenleben mit den Sichemiten entspringenden Conflikte mit denselben gegeben. Nun berichtet aber 35, 5, ebenso unzweifelhaft E, daſs ein Gottesschrecken die „umliegenden Städte" veranlaſst habe, Jacob und seine Söhne ungefährdet von Sichem nach Bethel ziehen zu lassen: folglich müſste E vorher einen Bericht gebracht haben, nach welchem Jacob und seine Söhne den Haſs und die Rache der Kanaanäer auf sich herabbeschworen hätten. Leistet nun Gen. 34 in der nicht zu J gehörenden Relation dies nicht durchaus befriedigend, wenn daselbst erzählt wird, wie die Söhne Jacobs Sichem heimtückisch überfallen, die Stadt ausmorden und sämmtliche Habe derselben als Kriegsbeute wegschleppen? Aber dem schien 48, 22, gleichfalls unzweifelhaft E, schlechterdings zu widersprechen, wo die Eroberung Sichems als eine persönliche

That Jacobs erscheint, der in Folge dessen das Recht hat, über diese von ihm eroberte Stadt zu Gunsten eines seiner Söhne, und zwar Josephs, testamentarisch zu verfügen. So beruhigte ich mich mit Wellhausen XXI 437 dabei, daſs E an unserer Stelle etwas dem Gen. 34 Berichteten Entsprechendes erzählt habe, daſs aber die zweite Relation in Gen. 34 dies nicht sein könne. Späterhin hat Kuenen diese zweite Relation, welche auf eine durch P beeinfluſste und von ihm abhängige Hand zurückgehe, der allerspätesten Diaskeuase des Pentateuchs zugewiesen Theol. Tijdschr. XIV 257 ff. Bei der Schwierigkeit des Problems muſste die Neubehandlung desselben durch Wellhausen in seinen „Nachträgen“ allseitig das lebhafteste Interesse hervorrufen. Wellhausen kommt jetzt zu dem Resultat, daſs das Capitel zwar von einer ganz späten Hand stark überarbeitet ist, daſs aber dieser bereits ein aus J und E zusammengearbeiteter Bericht vorlag, daſs also jener zweite Bericht doch im letzten Grunde auf E zurückgehe. Sein Hauptargument ist, daſs ein nachgrundschriftlicher Diaskeuast schwerlich „gewagt hätte sich an dem bis zu seiner Zeit noch intacten Texte von J so zu vergreifen und ihn so zu verschneiden“, wie uns jetzt thatsächlich die Trümmer von J in Gen. 34 vorliegen. Dies Argument ist durchschlagend und völlig zwingend. Weiter meint aber Wellhausen, daſs die Forderung der Beschneidung schon bei J gestanden habe, nur daſs diese Forderung nicht an die ganze Stadt Sichem, sondern ausschlieſslich an den Bewerber um Dina gestellt worden sei. Eine genauere Untersuchung der ganzen Frage wird wohl nicht überflüssig sein und ich hoffe den Nachweis erbringen zu können, daſs Wellhausen mit dieser neuesten Lösung in der Hauptsache das Richtige getroffen hat. Ich untersuche zunächst den Sprachgebrauch im Einzelnen.

v. 1. דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב von Dillmann für P in Anspruch genommen, hat in 24, 24 eine jahvistische

und in 21, 9 eine noch genauer entsprechende elohistische Parallele. — לראות בבנות הארץ. ראה ב Gen. 44, 34. Num. 11, 15 J, Gen. 21, 16 E, freilich in nicht ganz genau entsprechender Bedeutung. בנות הארץ nur noch 27, 46 Rp; doch kann auch בנות אנשי העיר 24, 13 J verglichen werden. — Ueber die Herkunft dieses Verses läſst sich mit Sicherheit nichts entscheiden. Es hindert nichts, ihn von J abzuleiten, doch ist auch E nicht ausgeschlossen. Das Zusammentreffen der Dina mit Sichem muſste natürlich jeder Bericht motivirt haben. Doch scheint im Allgemeinen mehr das Sprachcolorit von JE vorzuliegen, als das von P. Das nämliche gilt auch für die erste Hälfte von

v. 2. החוי rührt schwerlich von späterer Ueberarbeitung her; ein von P abhängiger Diaskeuast hätte gewiſs החתי geschrieben. החוי werden Jos. 9, 7 in sehr altem Zusammenhange (höchst wahrscheinlich J) die Bewohner von Gibeon und Umgegend genannt; החוי (neben האמרי LXX) findet sich Ex. 23, 28 (sicher E) und diese letztere Verbindung wird zudem noch durch Jes. 17, 9 LXX *οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι* besonders gut beglaubigt. Dagegen ist נשיא rein grundschriftlich. — ויקח אתה cf. 12, 15 jahvistisch im weiteren Sinne. Die entsprechendste Sprach- und Sachparallele zu unserer Stelle ist 20, 2 E; aber hier müssen die Worte cf. v. 26 zu J gehören; in v. 17 dem zweiten Berichte steht ולקחנו את בתנו in einem ganz anderen Sinne. לקח vom *Wegnehmen* oder *Entführen* von Personen auch 30, 15. 44, 29 bei J. — וישכב אותה sicher nicht J; denn J verbindet שכב mit את nur bei Substantivis 19, 30. 34. 26, 10 oder bei Eigennamen 35, 22 zu vergleichen noch in unserem Cap. v. 7; bei Pronominibus suffixis gebraucht er dagegen stets עם 19, 32. 33. 34. 35. 30, 15. 16. 39, 7. 12. 14 und 39, 10 an einer schwerlich intacten Stelle אצל; namentlich 19, 32—35 ist für diesen eigenthümlichen und ganz regelmäſsigen Wechsel charakteristisch.

v. 3. ותדבק 2, 24. 19, 19 J; 31, 23 E in etwas anderer Bedeutung. — ויאהב. Dafs nach Vollzug der Ehe sich auch die Liebe einfindet, wird ebenso 24, 67 J berichtet cf. auch 29, 32 J. — וידבר על לב. Im Pentateuch nur noch 50, 21 E. Aufserhalb des Pentateuchs Jud. 19, 3. II Sam. 19, 8. Hos. 2, 14. Jes. 40, 2. Ruth 2, 13. II Chron. 30, 22. 32, 6. Ueberall bedeutet es: *einem Gebeugten oder Schuldbeladenen Muth zusprechen* und kann deshalb auch hier nicht von der *Verführung* der Dina gemeint sein, wie Wellhausen es gefafst zu haben scheint, sondern nur von dem Versuche Sichems, sie über das Vorgefallene zu beruhigen. — נערה resp. נער für *Mädchen* ist bei E nicht nachzuweisen, aber auch dem Deuteronomium durchaus geläufig. Da den Satz 3b schwerlich ein Schriftsteller so geschrieben hat, und am Wenigsten ein Meister des Styls und der Darstellung wie J, so wird 3bα an J, 3bβ an E zu weisen sein, wobei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dafs dies zweite הנער unter dem Einflusse des vorhergehenden erst später eingetragen wurde, wie 37, 21 unter dem Einflusse von v. 22 aus Juda Ruben geworden ist.

v. 4. הילדה im Pentateuch ἅπαξ λεγόμενον. Doch ist das Masculinum ילד sonst gerade bei E besonders häufig 21, 8—16. 37, 30. 42, 22. Ex. 2, 3—9

v. 5. טמא in diesem Sinne hat J auf keinen Fall geschrieben. Es findet sich zuerst zweimal bei Hosea 5, 3. 6, 10 (wir haben also auch hier wieder die eigenthümliche und beachtenswerthe Erscheinung, dafs eine specifisch theologische Anschauungs- oder Ausdrucksweise in ihrer letzten Wurzel auf Hosea zurückgeht), dann je einmal im Deuteronomium 24, 4 und bei Jeremia 2, 23, um bei Ezechiel und der Grundschrift gäng und gebe zu werden. J hatte also sicher einen anderen Ausdruck oder vielleicht nur einfaches ויעקב שמע, wie gleich nachher v. 7 und an der besonders ähnlichen Stelle 35, 22, zu vergleichen aufser-

dem 37, 21. 27. 45, 2 J. — והחריש Ex. 14, 14 J. Die Stelle Gen. 24, 21 ist nicht beweiskräftig, weil hier das מחריש höchst wahrscheinlich eine Glosse zu dem ἅπαξ λεγόμενον משתאה ist.

v. 7. ויתעצבו specifisch jahvistische Wurzel 3, 16. 17 (5, 29). 6, 6. 45, 5. — ויחר להם מאד Num. 16, 15 J; auch Gen. 4, 5 ist jahvistisch. — נבלה. Der Ausdruck in dem hier vorliegenden speciellen Sinne mufs sehr alt sein, da er sich schon II Sam. 13, 12 findet; es läge also kein Grund vor, ihn J abzusprechen. Auch für ולא יעשה כן bietet 29, 26 eine sicher jahvistische (הצעירה und הבכירה!) Parallele. Doch will ich die Annahme nicht rundweg abweisen, dafs, wie 4, 5 und Num. 16, 15, so auch hier ויחר להם מאד ursprünglich absolut gesagt war, so dafs wir in 7, 6 einen späteren Zusatz hätten.

v. 8. אתם hiefs natürlich ursprünglich אתו cf. v. 6. — חשקה charakteristischer Gegensatz gegen ותדבק v. 3. Sonst im Pentateuch nur noch Deut. 21, 11 und 7, 7. 10, 15.

v. 9 hat seine wörtliche Parallele an Deut. 7, 3 cf. auch die gleichfalls deuteronomistischen Stellen Ex. 34, 16 und Jos. 23, 12 — bei dem notorisch engen Verhältnisse des Deuteronomiums im weitesten Sinne zu E immerhin beachtenswerth. Dafs Deut. 7, 3. Jos. 23, 12 התחתן mit ב verbunden erscheint und hier mit את, beweist nichts; erstere Construction ist allerdings die gewöhnlichere, doch findet sich את auch I Reg. 3, 1 und daneben einmal ל II Chron. 18, 1.

v. 10. ואתנו תשבו E sagt sonst ישב עם 27, 44. 29, 14. 19 (22, 5 ist wesentlich anders), aber gerade für das Zusammenleben von Völkern steht auch Jud. 1, 16 ישב את. J gebraucht beides promiscue: את 24, 55, עם 25, 11; ישב את auch noch an den sicher alten Stellen Jud. 17, 11 und II Reg. 6, 32. — והארץ תהיה לפניכם 20, 15 E. — וסחרוה nur noch 42, 34 E. — והאחזו בה, nur 47, 27. Num.

32, 30. Jos. 22, 9. 19 P, wie auch אֲחֻזָּה ein specifisch grundschriftliches Wort ist, mufs, wie נשיא הארץ v. 2, der von P abhängigen Diaskeuase unseres Capitels zugewiesen werden und fehlt auch an der Parallelstelle v. 21.

Ueber die vv. 11 und 12, deren Zugehörigkeit zu J feststeht, ist nichts zu bemerken.

v. 13. במרמה nur noch 27, 35 J; auch das Verbum רמה findet sich im Pentateuch nur 29, 25 höchst wahrscheinlich J, da Labans Antwort v. 26 sicher aus J stammt. — Dafs die syntaktisch höchst schwierigen und ungefügen Worte אשר טמא את דינה אחתם Zusatz sind, liegt auf der Hand. In וידברו dagegen ist wohl ein Fragment eines der beiden ursprünglichen Berichte zu erkennen; denn hätte der letzte Diaskeuast einfach eine Parenthese zur Rechtfertigung des למרמה geben wollen, so würde er wohl nur einen Satz mit אשר eingefügt haben, ähnlich wie v. 27 und 31, 49 (Dillmann). Das וידברו ist dann wohl mit ויאמרו v. 14 zusammenzunehmen cf. 42, 7 (oder vielmehr nach Umstellung der Worte וידבר אתם קשות v. 9) E, 19, 14. 43, 19 J. Stammt במרמה von J, so können die trügerisch Antwortenden nur Simeon und Levi sein, und es ist mindestens beachtenswerth, dafs LXX in v. 14 wirklich bietet *καὶ εἶπαν αὐτοῖς Συμεὼν καὶ Λευὶ οἱ ἀδελφοὶ Δεἶνας.* Demnach wird J wohl geschrieben haben (?שני בני יעקב) ויענו שמעון ולוי אחי דינה את שכם במרמה ויאמרו אליו, E dagegen וידברו בני יעקב את חמור ויאמרו אליו cf. auch v. 8, welche beide Gestalten zu unserem gegenwärtigen Texte verschmolzen wurden.

v. 14. איש אשר לו ערלה ist ganz singulär und auf keinen Fall grundschriftlich. — לא נוכל לעשות הדבר הזה Constructionen wie die vorliegende finden sich natürlich bei J wie E. Da v. 19 לעשות הדבר (sicher J) auf unsre Worte zurückzugreifen scheint und da zudem LXX hier in v. 14 Simeon und Levi bringt, die als untrügliches Kriterium für J gelten müssen, so liegt es am nächsten,

v. 14 von J herzuleiten. Zu לא נוכל וגו' bildet 19, 22 J die entsprechendste Parallele, zu כי חרפה הוא לנו vgl. was die Construction betrifft 43, 32 כי תועבה הוא למצרים J, und auch der Ausdruck חרפה steht an der höchst merkwürdigen Stelle Jos. 5, 9 gerade von der Schmach des Nichtbeschnittenseins — der in Jos. 5, 2—9 durchschimmernde älteste Bericht geht aber sicher auf J zurück. Allein v. 14 scheint doch von v. 15 nicht zu trennen und חרפה wird durch 30, 23 auch für den elohistischen Sprachschatz belegt.

v. 15. אך, von Dillmann als Beweis für Abfassung durch P in Anspruch genommen, findet sich natürlich auch in J 18, 32 (jahvistisch im weiteren Sinne) 26, 9. 29, 14. 44, 28. Num. 14, 9 (selbst Gen. 7, 23 ist nicht sicher grundschriftlich, sondern vielleicht jahvistisch) und in E 20, 12. 27, 13. 30. Num. 12, 2. 22, 20. — בזאת 42, 15. 33 E. — נאות sonst im Pentateuch nirgends. — להמול לכם כל זכר ist der strengste und correcteste gesetzliche Sprachgebrauch und daher sicher von P abhängig.

v. 17. תשמעו אלינו von Dillmann als ein Kriterium für P erklärt, findet sich auch 16, 11. 39, 10. 49, 2 bei J, 21, 17. 30, 17. 22 bei E, namentlich 39, 10 mit dem darauffolgenden Infinitiv mit ל ist absolute Parallelstelle zu der unsrigen.

v. 18. וייטבו . . . בעיני 41, 37. 45, 16 E. ובעיני שכם בן חמור ist harmonistischer Zusatz.

Die Zugehörigkeit von v. 19 zu J ist unbestritten.

v. 20 ist natürlich Fortsetzung von v. 18 a und hier hat das gemeinschaftliche Handeln von Hamor und Sichem kaum sachlichen Anstand, da es durchaus natürlich ist, daſs Vater und Sohn gemeinschaftlich ihre Sache vor dem Volke ihrer Stadt vertreten.

v. 21. שלמים Das Wort, freilich in etwas anderer Bedeutung, noch 15, 16 E. Sachlich erinnert dies שלמים an das wiederholte כנים in Cap. 42 E.

v. 23. וקנינם. קנין ist specifisch grundschriftlich 31, 18. 36, 6 und wird an ersterer Stelle mit מקנה, an der zweiten mit מקנה und בהמה verbunden. Aber auch die keinesfalls grundschriftliche Stelle 47, 18 verbindet ומקנה הבהמה. — הלא לנו הם vgl. לנו הוא 31, 16 E.

v. 24. כל יצאי שער עירו erinnert allerdings unwillkürlich an 23, 10. 18 P, doch heifst es an jenen beiden Stellen nicht יצאי, sondern באי, und angesichts des Verses 20 in unserem Capitel ist diese Differenz vielleicht doppelt bedeutsam. Eine ähnliche, obwohl nicht ganz genau entsprechende Ausdrucksweise findet sich nur Hi. 29, 7. — כל זכר findet sich auch in der sehr alten Erzählung I Reg. 11, 15 f. und mit etwas abweichender Vocalisation Ex. 23, 7. 34, 23. Deut. 16, 17. 20, 13.

v. 25. כאבים. Die Wurzel כאב im Pentateuch nur noch Ex. 3, 7 in einer wesentlich von E herstammenden Perikope.

Wegen der Vertheilung der Verse 25, 26 und 27 an die beiden Quellen und wegen der wahrscheinlichen Urgestalt derselben in jeder von beiden kann ich einfach auf Wellhausen verweisen. v. 27 b gehört wieder der Diaskeuase an.

Zu den Versen 28 und 29 weist Dillmann mit Recht auf das Fehlen der specifisch grundschriftlichen Worte רכוש und קנין hin. Charakteristische Ausdrücke finden sich in beiden Versen nicht. Nur über die letzten Worte von v. 29, die zudem nach der Lesart des massorethischen Textes höchst abrupt und unvermittelt erscheinen, habe ich noch eine Bemerkung zu machen. Dieselben sind unbedingt ein Fragment des Berichtes von J; nur bei diesem kommt ein bestimmtes Haus vor, nämlich das des Sichem, in welchem die entführte Dina sich befand und nur im Berichte des J hatte es daher einen Sinn, die Schicksale eines einzelnen Hauses ausdrücklich zu erwähnen. In welchem Zusammenhange die Worte bei J ursprünglich gestanden haben, ist freilich mit Sicherheit

nicht zu sagen. Wir können sie persönlich oder sachlich fassen. Da die Tödtung nicht Sichems allein, sondern auch Hamors, wohl schon dem Berichte von J angehört und nicht erst harmonistischer Zusatz ist, so handelt es sich offenbar bei J um ein Ausmorden des ganzen Hauses. Aber wenn unsre Worte ursprünglich in diesem Sinne gemeint gewesen wären, so wäre es schwer abzusehen, wie sie aus v. 26, wo sie dann ihre natürliche Stelle gehabt hätten, gerade hierher wären verschlagen worden. Da sie in den fremden Bericht von der Plünderung der Stadt Sichem eingesprengt sind, werden sie ursprünglich auch bei J in einem ähnlichen Zusammenhang gestanden und wird dieser neben der Ausmordung auch die Plünderung des Hauses Sichems berichtet haben. Es könnte etwa geheifsen haben ואת כל אשר בבית לקחו, was sich unmittelbar an ויצאו v. 26 anschliefsen würde.

Aber ich mufs in Betreff der ganzen Stelle v. 25—29 noch eine Thatsache zur Sprache bringen, welche, wie es scheint, bisher übersehen ist. Diese Verse haben nämlich in Num. 31 einen ganz deutlichen Doppelgänger. ויהרגו כל זכר Num. 31, 7 ist wörtlich gleich Gen. 34, 25 cf. auch noch Num. 31, 17; sonst findet sich die gleiche Ausdrucksweise nirgends, I Reg. 11, 15 und Deut. 20, 13 heifst es הכה und nicht הרג. וישבו בני ישראל את נשי מדין ואת טפם Num. 31, 9 ist gleich ואת כל טפם ואת נשיהם שבו Gen. 34, 29 einzige Verbindung von טפים und נשים mit שבה. ואת כל מקנהם בהמתם ואת כל מקנהם Num. 31, 9 ist gleich מקנהם וקנינם וכל בהמתם Gen. 34, 23. Da hier וקנינם jedenfalls der Ueberarbeitung angehört, so mag auf die höchst seltene Nebeneinanderstellung von מקנה und בהמה als eine bedeutsame Berührung hingewiesen werden. ואת כל חילם בזזו Num. 31, 9 ist gleich ואת כל חילם . . . ויבזו Gen. 34, 29. Einzige Parallelstelle: חיל in der Bedeutung von *Vermögen* = *Besitz* findet sich im ganzen Hexateuch nur noch Deut. 8, 17 u. 18. Num. 31, 10 erinnert an Gen. 34, 28b Zu-

sammenstellung von עיר und שדה. Num. 31, 28 b cf. auch 32—34, 37—39 und 43—45 ist gleich Gen. 34, 28; mit der dort gegebenen Reihenfolge der einzelnen Thierarten stimmen auch die drei zuletzt genannten Stellen in Num. 31 überein. Die Trias צאן, בקר und חמור findet sich sonst nur noch Gen. 12, 16. Wir haben auch im Buche Josua Berichte über die Eroberung und Plünderung feindlicher Städte; wenn aber nur Num. 31 sich mit Gen. 34 in einer Reihe von bedeutsamen Ausdrücken berührt, so kann ich darin keinen Zufall sehen, und bei der eigenthümlichen Beschaffenheit jenes Capitels Num. 31 verdient diese Thatsache eine besondere Beachtung und darf zu Schlüssen verwendet werden. Dafs Num. 31 zu P im weitesten Sinne gehört, ist klar, ebenso klar aber auch, dafs gerade dieses Capitel vom sonstigen Sprachgebrauche Ps bedeutsame Abweichungen zeigt. Dafs es einer secundären Schicht innerhalb P angehört, hat auch Dillmann zugegeben. Da erklären sich nun aber die von P abweichenden Ausdrücke dann am Einfachsten, wenn der Verfasser jener Erzählung bei der Anfertigung derselben eine anderweitige Vorlage benutzte. Innerhalb des Pentateuchs war Gen. 34 das einzige hierfür verwendbare Stück und ich sehe es als sicher an, dafs Gen. 34 in der That die Vorlage von Num. 31 gebildet hat — wohl ein weiterer Beweis dafür, dafs wir mit der in Gen. 34 verarbeiteten zweiten Quelle nicht gar zu tief herabgehn dürfen.

Ueber die vv. 30 und 31 ist nichts zu bemerken, ihre Zugehörigkeit zu J ist klar und zugestanden.

Dem zweiten, jüngeren der beiden in Gen. 34 verarbeiteten Berichte werden also angehören: v. 1 und 2 bis החוי oder etwas dem Aehnliches, in v. 2 noch וישכב אתה und in v. 3 וידבר על לב הנערה, v. 4. 6. 8 (mit אתו anstatt אתם). 9. 10 bis וסחרוה. 13 in der Form וידברו בני יעקב את חמור. 14 mit אליו anstatt אליהם. 15 in etwas anderer, noch nicht so genau dem sacralen Sprachgebrauche Ps entspre-

chender Gestalt. 16—17. 18a. 20—24 (die Verse 22, 23 und vielleicht auch 24, zeigen vereinzelte Spuren von Ueberarbeitung). 25 in der von Wellhausen hergestellten Urgestalt. 27a. 28. 29a. Die vorliegende sprachliche Analyse hat wohl gezeigt, dafs nichts im Wege steht, diesen Bericht von E herzuleiten, dafs vielmehr mancherlei Indicien sehr bestimmt dafür sprechen. Der schwerste sittliche Anstofs, den dieser Bericht uns bietet, kommt bei jener Annahme in Wegfall, weil E von einem sacramentalen Charakter der Beschneidung als Bundeszeichen und äufserem Merkmal der Zugehörigkeit und des Bekenntnisses zu Jahve nichts weifs. Die ohne jede Mifsbilligung berichtete nichtswürdige Hinterlist und Heimtücke bleibt freilich auch so immer noch bestehn; doch zeigt die mehr wie bedenkliche Geschichte Gen. 20, dafs auch bei diesem sonst so hoch stehenden Erzähler das Interesse für die wirkliche oder vermeintliche Ehre und Verherrlichung der Patriarchen Dinge übersehen läfst, die für ein christliches Bewufstsein schlechthin unerträglich sind. Also auch derartige Erwägungen können uns nicht hindern, jene Erzählung von E abzuleiten, und dafs gerade hier Rp tiefer eingegriffen und vielfach überarbeitet hat, ist eben um ihres Gegenstandes willen leicht erklärlich : wo die Beschneidung, welche er mit den Augen P's betrachtet, eine Rolle spielt, da regte sich sein Interesse und es begreift sich das Bestreben, der Erzählung wenigstens einen Anhauch des Colorits zu geben, welches er bei derartigen Materien für passend und nothwendig erachtet.

Haben wir in diesem Berichte eine durchaus lückenlose und bis auf jene Ueberarbeitung durch Rp materiell unversehrt erhaltene Erzählung, so ist der Parallelbericht, welcher übereinstimmend und mit Recht J zugeschrieben wird, nur in einer sehr stark verstümmelten Gestalt auf uns gekommen, so dafs wir wichtige Theile desselben lediglich vermuthungsweise ergänzen können. Ihm gehören an :

v. 1 und 2 bis החוי oder etwas dem Aehnliches, und in v. 2 noch ויקח אותה ויענה. v. 3 bis zum ersten הנערה. v. 5 (in seiner ersten Hälfte von Rp überarbeitet). v. 7 (in seiner zweiten Hälfte vielleicht auch überarbeitet). 11—12. 13 in dem oben angenommenen Wortlaut. 19. 25 in der von Wellhausen hergestellten Urgestalt. 26. 29 b—31. Empfindlich ist hier namentlich die Lücke zwischen den Versen 13 und 19, wo bei J gestanden haben mufs, was Simeon und Levi dem Sichem als Leistung für die Gewährung der Dina auferlegten. Nach v. 19 והוא נכבד בכל בית אביו scheint es, als ob die Leistung auch nach J eine solche gewesen wäre, deren Erfüllung nicht lediglich in seiner Macht stand, und das würde zu der Forderung der Beschneidung aller Sichemiten sehr gut passen. Aber dies ist, ganz abgesehen von anderen Gründen, schon um des Charakters der Erzählung von J willen, wie derselbe aus den Trümmern noch deutlich erkennbar ist, so unwahrscheinlich wie möglich. Bei J ist die ganze Sache von Anfang an innerhalb der Grenzen einer reinen Familiengeschichte gehalten; von einem Connubium zwischen Israeliten und Sichemiten ist nirgends die Rede, sondern lediglich von einer Ehe zwischen Dina und Sichem, und für die Zulassung dieser Ehe die Beschneidung aller Sichemiten als Bedingung zu stellen, war gänzlich ungereimt. Wellhausen, der früher die Beschneidung überhaupt rundweg abgewiesen hatte („jedenfalls nicht die Beschneidung“), kommt in den Nachträgen zu der Meinung, es sei doch diese Forderung gestellt worden, aber nur an Sichem persönlich, nicht als allgemeine Kinderbeschneidung. Doch einerlei ob an einen oder an viele : die Beschneidung als Bedingung der ehelichen Verbindung konnte überhaupt nur gefordert werden, wenn sie bei den Fordernden selbst längst überkommen und alt eingebürgerte heilige Institution war — und das ist angesichts Ex. 4, 25 und noch mehr angesichts der Erzählung Jos. 5, 2—9 für J völlig undenkbar. Wenn Wellhausen meint, die Beschneidung sei für

E eigentlich unbequem, weil sie hier nur als Mittel des Trugs eine Stelle habe und das könne nicht das Ursprüngliche sein, so ist darauf zu erwidern, *daſs gerade für die Erzählung E's die Beschneidung, und zwar die Beschneidung sämmtlicher Sichemiten, absolut nothwendig ist,* weil es sich nur so begreift, wie die Handvoll Leute eine ganze Stadt ausmorden können Um den einen Sichem hinterrücks zu überfallen und mit seinem Hause zu ermorden, dazu bedurfte es eines derartigen Mittels nicht, während für E, wo es sich um eine ganze Stadt handelt, die Sache schlechterdings unentbehrlich ist. Wenn demnach die Beschneidung für J nicht erforderlich und bei ihm durchaus nicht zu erwarten, für E dagegen absolut nothwendig ist, so wird auch bei letzterem ihre ursprüngliche Stelle gewesen sein. Aber was ist nun dann die Forderung Simeons und Levis an Sichem bei J gewesen? Ich wage hier eine Vermuthung mit dem vollen Bewuſstsein des Miſslichen und Unbeweisbaren aller derartigen Vermuthungen. Daſs Jacob bei Sichem einen festen Grundbesitz förmlich als Eigenthum erworben habe, wird von E 33, 19 so bestimmt angegeben und so geflissentlich hervorgehoben, daſs wir hierin wohl einen wesentlichen Zug der Ueberlieferung erkennen müssen. Von J ist in 33, 19 keine Spur zu finden; wir haben also jene Thatsache für den Bericht des J noch zur freien Verfügung, und daſs auch J etwas der Art berichtet habe, darf vielleicht aus 37, 12 ff. geschlossen werden, wo Sichem als Weideplatz der Söhne Jacobs eine bedeutsame Rolle spielt. Könnte nicht dies die gestellte Bedingung gewesen sein, förmliche Abtretung eines Grundbesitzes bei Sichem? Dann würde sich auch die Bemerkung sehr wohl erklären, daſs Sichem jene gestellte Bedingung anstandslos habe erfüllen können, weil er die angesehenste Stellung im Hause seines Vaters eingenommen habe. Auch bei einer solchen an sich harmlosen Bedingung war die Bemerkung במרמה v. 13, welche wir für J an-

sprechen mufsten, durchaus angebracht: denn wenn Simeon und Levi wirklich auf den Vorschlag Sichems eingingen und sich zur Annahme des מהר bereit erklärten, so hatten sie damit die Thatsache anerkannt und auf das Recht der Rache förmlich verzichtet und Sichem konnte sich von ihnen keiner weiteren Nachstellungen versehen: das Trügerische liegt also nicht in der Bedingung an sich, sondern überhaupt in der Stellung und Annahme einer solchen, wodurch Sichem die Angelegenheit für erledigt halten und in falsche Sicherheit gewiegt werden mufste. Wenn man meint, aus den Schlufsworten des Capitels und namentlich aus Gen. 49, 6 gehe hervor, dafs auch J hier mehr berichtet habe, als blofs die Ermordung Sichems, so ist zunächst zu bemerken, dafs Gen. 49 von J nur aufgenommen, aber nicht von ihm verfafst ist; auch E, der Gen. 49 sicher kennen mufste, deckt sich mit der dort gegebenen Darstellung durchaus nicht. Aufserdem hat ja J ausdrücklich auch die Ermordung von Sichems Vater Hamor berichtet und auch von der Ausplünderung des Hauses glaubten wir in 29 b eine sichere Spur bei diesem Erzähler zu finden — und wenn es sich um die Ausmordung und Ausplünderung eines ganzen Hauses handelte, war damit wirklich Gen. 49, 6 so schlechthin unverträglich? Und wie will man sich überhaupt die Ausmordung und Ausplünderung eines ganzen Hauses und noch dazu des Fürstenhauses in einer Stadt durch Fremde vorstellig machen, ohne dafs auch mit den Bewohnern der Stadt ein Zusammenstofs erfolgt? Durch diese mufsten Simeon und Levi sich doch irgend wie durchschlagen. Und wenn es sich hier auch wirklich nur um einen auf das Haus des Sichem beschränkten feigen, etwa zur Nachtzeit unter dem Schutze der Dunkelheit ausgeführten Meuchelmord gehandelt hätte — dafs nach einem solchen Vorfalle für Jacob und seine Söhne des Bleibens an jenem Orte nicht länger war, liegt auf der Hand, und dafs eine solche That weiter

ruchbar werden und verursachen mufste, dafs man die Thäter auch an anderen Orten nicht gerade mit offenen Armen empfing, versteht sich doch gleichfalls von selbst. So scheint mir doch die Möglichkeit gegeben, die Erzählung von J zu verstehn lediglich im Rahmen einer Familiengeschichte und ohne die Forderung der Beschneidung, welche Annahme nach dem Geständnisse Wellhausens auch in den Nachträgen „grofse Schwierigkeiten birgt.“ Wie sich freilich die von E berichtete Form der Ueberlieferung mit der Beschneidung als Mittelpunkt und treibendem Factor der Erzählung bilden konnte, wird uns stets ein Räthsel bleiben.

II.

Genesis 35, 14.

Auch dieser Vers bereitet die gröfsten Schwierigkeiten. Ihn von P oder gar einer noch jüngeren Hand, Rp, herzuleiten, ist schlechterdings unmöglich : „es wäre das der gröfste Anstofs, den es für die Pentateuchkritik gäbe“ Wellhausen Nachträge S. 319. Dieser Vers kann nur von einer vordeuteronomischen Hand geschrieben sein, und wenn er sich erhalten hat, so ist das ein doppelt sicheres Zeichen für gute alte Ueberlieferung. Schon ein Umstand hätte von Anfang an für hohe Originalität gerade dieses Verses sprechen müssen : das ist die Erwähnung des נסך, welche sich nicht einmal in der sonst ganz ähnlichen Stelle 28, 18 findet. Wenn wir von der durchaus eigenartigen Stelle II Sam. 23, 16 absehen, ist neben II Reg. 16, 13 und 15 unser Vers die einzige ausdrückliche Erwähnung des נסך in älterer Zeit. Dafs es alte Cultsitte war, ergiebt sich aus Hos. 9, 4, wonach die Bemerkung von Merx Joel S. 31 „Von den Spenden im Jahvecultus nimmt aufser

Joel kein Prophet die geringste Notiz“ zu berichtigen ist: mit diesen vier Stellen ist aber auch die Erwähnung des נסך in der älteren Literatur vollzählig, und selbst II Reg. 16 kann nicht ohne Weiteres zur älteren Literatur gerechnet werden. Erst Jeremia, Ezechiel und Deuterojesaja erwähnen das Trankopfer, und zwar, worauf schon Merx a. a. O. richtig hingewiesen hat, stets als abgöttische Culthandlung, wie es auch Deut. 32, 38 und Ps. 16, 4 erscheint; die feste Eingliederung des נסך in den Jahvecult findet sich erst bei Ezechiel 45, 17 und in der Grundschrift. Also schon die Erwähnung eines Trankopfers mufste darauf hinführen, dafs es mit Gen. 35, 14 eine ganz besondere Bewandtnifs habe: und gerade diese Erwähnung kann unmöglich ein späterer Zusatz sein, da das Ritual der Grundschrift ein selbstständiges נסך überhaupt gar nicht kennt. Dafs unser Vers zu JE im weitesten Sinne zu rechnen ist, darf als sicher gelten; aber welcher der beiden Schriften gehört er an und in welchem Zusammenhange stand er ursprünglich in derselben? Ein significanter Zug in ihm ist das Errichten einer Mazzebe, und dieser Punkt scheint über die Herkunft des Verses einen deutlichen Fingerzeig zu geben. Die Mazzeben sind gerade für E recht eigentlich charakteristisch. Die Mazzebe zu Bethel 28, 18. 31, 13, auf dem Gebirge Gilead 31, 45, zu Sichem 33, 20 (vgl. hierüber Wellhausen XXI 438 Anm.) und am Grabe der Rahel 35, 20, sowie die zwölf Mazzeben, welche Mose bei der Bundesschliefsung Ex. 24, 4 errichtet, sie alle stammen aus E, und auch die zwölf Steine, welche Josua zu Gilgal errichtet und die natürlich ebenfalls als Mazzeben gemeint waren und von den übrigen nicht zu trennen sind (s. Stade, diese Zeitschr. VI S. 133) werden wohl auf E zurückgehn cf. hierfür auch Jud. 3, 19 E. Demnach müfsten wir auch Gen. 35, 14 für E reclamiren. Aber dem stellt sich ein sachliches Bedenken vom schwersten Gewicht entgegen. Wir befinden uns

Gen. 35, 14 doch in Bethel; aber die Errichtung der Mazzebe zu Bethel hatte E ja schon 28, 18 in bedeutsamster Weise erzählt und sich 31, 13 noch einmal ausdrücklich hierauf zurückbezogen, nun kann er Jacob doch nicht in Bethel noch eine zweite Mazzebe neben der berühmten ersten errichten lassen. Diese Schwierigkeit ist es wohl gewesen, welche bisher verhindert hat, unsern Vers E zuzuweisen. Da wir in Cap. 35 bis dahin nur E und P hatten, erscheint er wie ein durch höhere Gewalt versprengter erratischer Block, fremd seiner Umgebung und ungewisser Herkunft. Aber gerade das so sehr auffallende ויסך עליה נסך giebt mir die Handhabe, dem Verse seinen ursprünglichen Zusammenhang anzuweisen. Wir haben nämlich in unserem Capitel noch einen zweiten ganz ähnlichen erratischen Block: das ist v. 8 der Bericht über Tod und Begräbniſs von Rebekkas Amme Debora. Wie dieser Bericht an diese Stelle gekommen, ist ein ungelöstes Räthsel: nur so viel darf als feststehend angesehen werden, daſs auch dieser Vers aus E stammt. Haben wir nun so nahe bei einander zwei erratische Blöcke von der nämlichen Herkunft, so werden wir zunächst vermuthen, daſs diese beiden ursprünglich zusammengehört haben, und werden versuchen, sie als auseinandergesprengte Hälften des nämlichen Blocks zu verstehn. Und das ist hier in der That möglich. Ich bin fest überzeugt, daſs der v. 14 bei E ursprünglich gelautet hat: ויצב יעקב מצבה ויסך עליה נסך und die unmittelbare Fortsetzung von v. 8 war; genau wie in v. 20 auf dem Grabe der Rahel, wird hier auch beim Grabe der Debora eine Mazzebe errichtet. Dieses Grab befand sich nach der ausdrücklichen Angabe v. 8 מתחת לבית אל, also, wenn auch nahe bei, doch nicht in Bethel selbst; daher verträgt sich diese Mazzebe neben der berühmten in Bethel selbst ganz wohl und ist ohne jeden sachlichen Anstand, wenn die durch sie bezeichnete Stelle der Tradition als ein bedeutsames Grab aus sagenhafter Vorzeit galt — und

dafs in der älteren hebräischen Ueberlieferung diese Amme Debora eine irgendwie bedeutsame Rolle spielte, dafür ist schon die Erwähnung ihres Todes und ihres Grabes an unserer Stelle und in unserem Zusammenhange ein vollgültiger Beweis. Und dafs dies wirklich der ursprüngliche Sinn des Verses 14 war, das schliefse ich nicht zum Wenigsten gerade aus der ganz vereinzelten und befremdlichen Erwähnung des נסך. Auch die alten Israeliten kannten das Todtenopfer, wie noch aus Deut. 26, 14 ganz klar hervorgeht. Nun nahm aber gerade beim Todtenopfer die Libation eine ganz hervorragende Stellung ein. Was bei den alten Griechen die χοή für das Todtenopfer bedeutete, ist aus Homer, Aeschylus und Sophokles allbekannt. Bei der grofsen Gewissenhaftigkeit Herodots und bei seiner genauen Vertrautheit mit Sitten und Bräuchen der Perser darf durch die Notiz des Vaters der Geschichte VII 43, dafs bei dem Zuge des Xerxes auf den Trümmern von Ilion *die Magier χοὰς . . . τοῖσι ἥρωσι ἐχέαντο*, diese Sitte auch als für die Perser beglaubigt gelten, während Aeschylus in der bekannten grandiosen Scene seiner „Perser“ rein griechische Sitten und Gebräuche nach Susa verlegt haben könnte. Eben so sicher findet eine Libation für Todte sich aber auch auf specifisch semitischem Boden. Nach altarabischer Anschauung ist die abgeschiedene Seele durstig und daher flüssige Spenden auf das Grab besonders beliebt; die Nachweise hierfür giebt Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten III S. 161 f. Und so erklärt es sich aufs Einfachste, warum Jacob gerade hier, wo es sich dem Zusammenhange nach um ein *Todtenopfer* handelt, eine Libation darbringt. Dafs dieser Zusammenhang bei E wirklich der ursprüngliche war, möchte ich aus der Stellung des Verses in der uns jetzt vorliegenden Genesis schliefsen : wenn er nicht schon in der Vorlage von Rp an einer ähnlichen Stelle gestanden hätte, so liefse es sich, gerade angesichts der Parallelstelle 28, 18, schlechterdings

nicht erklären, wie er hierher gerathen sein sollte. Wenn er nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhange mit v. 8 belassen worden ist, so mag das darin seinen Grund haben, dafs man an einer zweiten Mazzebe zu Bethel neben der berühmten ersten von Cap. 28 Anstofs nahm und daher diese Mazzebe in den Bericht der Gottesoffenbarung an Jacob zu Bethel einarbeitete, wodurch sie nach der Meinung von Rp mit jener ersten identisch wurde. Dem nämlichen Zwecke der Identificirung beider Mazzeben dienen wohl auch die Worte ויצק עליה שמן, welche höchst wahrscheinlich ebenso aus 28, 18 herübergenommen sind, wie das nur hier vorkommende מצבת אבן, welches, so wie es dasteht, nur als nähere Bestimmung zu מצבה erklärlich ist und dem nämlichen Bestreben seinen Ursprung verdankt. Die Worte במקום אשר דבר אתו sind wohl von Rp nach den entsprechenden in v. 15 gebildet und von v. 14 dann weiter in v. 13 eingedrungen: dafs v. 13 in der überlieferten Gestalt von P geschrieben sei, ist schwer glaublich.

Auf diese Weise lösen sich, wie mir scheint, die Schwierigkeiten von Gen. 35, 14 durchaus befriedigend. Es bleibt die für E charakteristische Mazzebe diesem Erzähler gewahrt, es erhält so der jetzt sehr abgerissen dastehende v. 8 eine passende Fortsetzung und dadurch seine organische Stellung im Ganzen E's, es begreift sich so, wie in unsrer Genesis der Vers gerade an diese Stelle gekommen ist und es gelang auch, wahrscheinliche Gründe für die Loslösung desselben aus der unmittelbaren Verbindung mit v. 8 aufzuzeigen. Weiterhin *erhalten wir durch diese Annahme einen Beweis für die Libation als Todtenopfer auch bei den alten Israeliten.* Wenn unmittelbar darauf bei dem Begräbnisse der Rahel und der dort errichteten Mazzebe eine solche Libation nicht erwähnt wird, so kann sie dort, wo eine Umdeutung schlechterdings unmöglich war, absichtlich gestrichen sein; doch bleibt auch

die Annahme, dafs gerade an der Grabesmazzebe der Debora diese Libation althergebrachte Sitte war.

III.

Exodus 17, 1—7 und Numeri 20, 1—13.

Auch das Verhältnifs der in der Ueberschrift genannten beiden Abschnitte zu einander darf als ein bis jetzt ungelöstes Räthsel der Pentateuchkritik bezeichnet werden. Wellhausen XXI 549 sagt bei Besprechung der Exodusstelle: „Widerwillig entdecke ich in 17, 2—7 Spuren der Brüchigkeit. Denn es wäre sehr wünschenswerth, wenn man diese Erzählung der einen und die parallele Num. 20, 2 sqq. der anderen Quelle des Jehovisten zuweisen könnte“ und Kuenen Onderzoek[2] I § 6 Num. 42 will sich in Betreff von Num. 20, 1—13 „lieber eines bestimmten Urtheils über die Einzelheiten enthalten.“ Bei einem solchen Stand der Dinge ist es gewifs keine überflüssige Sache, gerade dieses Problem einer specielleren Betrachtung zu unterziehen.

Ich gehe aus von Zugestandenem. Dazu gehört, dafs Ex. 17, 3—6 ein wesentlich unversehrtes Stück aus E ist. Durch die, allerdings grofse sachliche Schwierigkeiten bereitende, ausdrückliche Ortsbestimmung על הצור בחרב v. 6 wird unweigerlich festgestellt, dafs E das Quellenwunder in die Gegend des Horeb, also auf den ersten Theil der Wanderung Israels verlegt hat: die Localisirung nach Raphidim ist demnach gewifs schon von E gegeben. Ebenso darf als zugestanden gelten, dafs die Verse 2 u. 7, welche unmöglich von P herstammen können, im Wesentlichen auf J zurückgehen. Zunächst eine textkritische Bemerkung. Anstatt תנו v. 2 ist nach LXX *δὸς ἡμῖν ὕδωρ ἵνα πίωμεν* unbedingt zu lesen תנה, cf. die wörtliche Parallelstelle תנה לנו בשר ונאכלה Num. 11, 13 J. Die

Schlufsworte von v. 1 ואין מים לשתות העם sind mit Wellhausen gleichfalls für J in Anspruch zu nehmen; der übrige v. 1 stammt aus P.

Die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen erst, wenn man Num. 20, 1—13 in die Betrachtung zieht und nach dem Verhältnifs dieses Stückes zu Ex. 17, 1—7 fragt. Dafs es sich beide Male wesentlich um die nämliche Ueberlieferung handelt, ist klar, nur dafs Num. 20 den Vorfall nach Kades verlegt. Nun ist Num. 20, 1 a sicherlich P und auch im weiteren Verlaufe der Erzählung finden sich deutliche Spuren von P; aber doch ist es unmöglich, die ganze Erzählung von P herzuleiten. Schon allein das Nebeneinander der Verse 4 und 5 bezeugt klar eine Verschmelzung zweier verschiedener Berichte, und auch sachlich ist die Einheitlichkeit der Erzählung nicht zu halten. v. 12 berichtet eine Widersetzlichkeit Moses und Aarons gegen Jahve, zur Strafe für welche sie beide das Land der Verheifsung nicht betreten sollen und auf eben diese Thatsache wird 20, 24. 27, 14 und Deut. 32, 51 sehr deutlich und nachdrücklich Bezug genommen. Sehen wir aber nun die Erzählung Num. 20, 1—13 darauf hin an, so läfst sich eine Widersetzlichkeit der beiden Brüder nur sehr künstlich und mittelbar nachweisen : also kann v. 2—11 wenigstens in der uns überlieferten Gestalt unmöglich von P herrühren. Wesentlich bestärkt wird dies Urtheil noch durch die Thatsache, dafs auch der Sprachgebrauch mehrfach von P abweicht. Knobel und Dillmann leiten daher unsern Abschnitt wesentlich von E her, Wellhausen von einer dritten, von J und E verschiedenen Quelle des Jehovisten, während Colenso, Nöldeke, Schrader und Kayser wesentlich an P festhalten. Die folgenden Zeilen versuchen eine Lösung des Problems, welche der Hauptsache nach zu dem nämlichen Ergebnifs kommt, wie die letztgenannten Kritiker, aber auf einem durchaus abweichenden Wege, von welchem ich mir schmeichle, dafs er zu einer

befriedigenden Lösung der mancherlei Verwickelungen und Schwierigkeiten führt. Ich beginne auch hier wieder mit der sprachlichen Analyse.

v. 1aα ist aus P und nur die Angabe des Jahres, wie schon Nöldeke richtig gesehen hat, bei der Schlufsredaction des Pentateuchs mit Rücksicht auf die Darstellung der übrigen Quellen gestrichen. v. 1aβ ist von Wellhausen mit Recht für J in Anspruch genommen worden, v. 1b schon von Knobel für E, bei welchem allein Mirjam eine Rolle spielt. — v. 2 ist ein durchaus unversehrtes Stück aus P, die unmittelbare Fortsetzung von 1aα. — Eigentliche Schwierigkeiten bietet erst

v. 3. וירב העם עם משה findet sich wörtlich ebenso Ex. 17, 2 — um so auffälliger, als die Wurzel ריב in schlichter erzählender Prosa sonst äufserst selten ist. Im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung wird uns gerade diese handgreifliche Duplette den bedeutsamsten Fingerzeig für die Bestimmung des Verhältnisses von Ex. 17 zu Num. 20 geben. Ex. 17, 2 haben wir als sicher jahvistisch erkannt. An dem nun folgenden ויאמרו לאמר müssen wir wieder schweren Anstofs nehmen. Zwar scheuen sich weder Jahvist, noch Elohist, noch die Deuteronomisten, לאמר mit der Wurzel אמר zu verbinden, cf. Gen. 27, 6. 39, 14. 43, 3. Ex. 5, 10 J, Gen. 21, 22. 31, 29. 42, 14. 22. 39 E, Deut. 2, 2. 9, 13. Jos. 1, 12 Dt, und so wird es uns bei P Gen. 9, 8. 47, 5. Ex. 7, 8. 31, 12 noch weniger befremden; aber an allen jenen Stellen steht doch wenigstens noch Ein Wort zwischen beiden: unmittelbar auf einander folgendes ויאמרו לאמר ist im Pentateuch unerhört und findet sich überhaupt nur II Sam. 5, 1. 20, 18. Jer. 29, 24. Ez. 12, 27 (vgl. meine Bemerkung zu jener Stelle) 33, 10 und Zach. 2, 4 — also nur sechs Mal unter den vielen Hunderten von Stellen mit לאמר. Wir haben deshalb allen Grund, hier einen starken Eingriff zu vermuthen. — Zu ähnlich schweren Bedenken giebt auch das

unmittelbar folgende ולו Anlafs. Nach Noldius findet sich ולו überhaupt nur noch zwei Mal : Jos. 7, 7 und II Sam. 18, 12. Erstere Stelle ist durchaus unverfänglich; in II Sam. 18, 12 eröffnet ולו allerdings auch die Rede, aber mitten in der Wechselrede des Dialogs. Dagegen wie hier eine ganze Rede mit ולו zu beginnen, mufs im höchsten Grade auffallen und bedenklich erscheinen. Die von der LXX gegebene Textesgestalt *καὶ ἐλοιδορεῖτο ὁ λαὸς πρὸς Μωυσῆν λέγοντες ὄφελον ἀπεθάνομεν κτλ.*, welche die beiden letzterwähnten schweren Anstöfse beseitigt, kann um so weniger für ursprünglich gelten, als jede Möglichkeit fehlt, den massorethischen Text als Verderbnifs jener Textesgestalt zu begreifen, und als zudem der samaritanische Pentateuch völlig mit dem hebräischen übereinstimmt. — Der Schlufs von v. 3 zeigt sonst durchaus die Art der Grundschrift; גוע ist ein gerade für P recht eigentlich charakteristisches Wort und לו haben wir auch Gen. 17, 18 und Gen. 23 wiederholentlich (nach der hierin richtigeren Lesart der LXX) bei P. Die sprachliche Analyse des Verses ergiebt also das Resultat, dafs wir in seinem ersten Theile die Duplette zu einer sicher jahvistischen Stelle des Exodus haben, in seinem letzten die charakteristische Ausdrucksweise von P und in seiner Mitte deutliche Spuren von starker Ueberarbeitung.

v. 4 scheint auf den ersten Blick durchaus die Art von P zu haben; קהל יהוה in erzählenden pentateuchischen Stücken nur noch Num. 16, 3 P, אל המדבר הזה wörtlich ebenso Ex. 16, 3 P; aber das ובעירנו macht Schwierigkeiten, da P dieses Wort sonst nicht braucht. Es ist überhaupt auffallend, aber für seine ganze Art charakteristisch, dafs P vor Num. 32, wo es die Erzählung gebieterisch verlangte, Vieh bei dem Zuge der Israeliten nirgends erwähnt. Während J Ex. 12, 38 ausdrücklich bemerkt, dafs mit den Israeliten מקנה כבד מאד aus Aegypten ausgezogen sei, während E Ex. 17, 3 und Num. 20, 19 auch des

hungernden und dürstenden Viehs gedenkt, ist für P die עדת בני ישראל ein viel zu abstracter und spiritualistischer Begriff, als daſs bei ihm auch das Vieh in Betracht kommen könnte. Ist dieses ובעירנו für P höchst auffallend, so darf sich auch gegen das קהל יהוה des nämlichen Verses ein nicht unberechtigtes Miſstrauen äuſsern. Die einzige Stelle bei P, wo es sich noch findet, Num. 16, 3, ist doch ganz eigenthümlicher Art und in jenem Zusammenhange begreifen wir es, daſs Israel als קהל יהוה bezeichnet wird, während hier die Sache doch wesentlich anders liegt. Nach der absolut sicheren Parallelstelle Ex. 16, 3 möchten wir den hier vorliegenden Gedanken correct grundschriftlich ausgedrückt etwa in der Form erwarten ולמה הבאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה בצמא; aber dies als ursprüngliche Fassung Ps vorausgesetzt, lieſse sich unser Vers schlechterdings nicht erklären, da ein Grund, diese Gestalt zu ändern, nicht abzusehen ist. Ehe ich auf die vorliegende Gestalt unseres Verses eingehe, muſs ich dem Worte בעירנו noch eine besondere Betrachtung widmen, weil gerade dieses Wort die Kritik unseres Abschnittes mehrfach auf eine meines Erachtens falsche Fährte gebracht hat. Auſser v. 8 und 11 unserer Erzählung findet sich das Wort בעיר im Pentateuch nur noch Gen. 45, 17 und Ex. 22, 4. Nun stammt Gen. 45, 17 sicher aus E, und daſs auch das Bundesbuch sammt seiner geschichtlichen Einleitung zu E gehört, scheint mir gleichfalls sicher. So hat man dann בעיר für ein dem E eigenthümliches Wort gehalten und mit hierauf die theilweise Abstammung unsrer Erzählung von E begründet. Aber dabei ist doch zweierlei zu bemerken. Wenn auch unzweifelhaft E es war, der das Bundesbuch in sein groſses Geschichtswerk aufnahm, so ist er für diesen Bestandtheil desselben doch schwerlich in der Weise als Verfasser anzusehen, wie für seine eigene Geschichtserzählung, so daſs mir der Schluſs von dem Sprachgebrauch des Bundesbuches auf E mindestens nicht

zwingend erscheint. Und in der angeführten Stelle könnte die Wahl gerade des Wortes בעיר durch das danebenstehende ובער und das יבער kurz zuvor bedingt sein. Vollends aus Gen. 45, 17 kann ein derartiger Schlufs nicht gezogen werden. Denn hier handelt es sich *ausschliefslich* um das Beladen von *Lastthieren*, d. h. Eseln, *Esel allein* aber hätten, trotz Ex. 9, 3. Hiob 1, 3, nicht als מקנה bezeichnet werden können, da der Ausdruck מקנה sprachgebräuchlich zu bestimmt an den Heerden- und Zuchtthieren haftet: ein טענו את מקנכם erscheint mir ebenso unmöglich, als im Deutschen ein „sattelt *euer Vieh*“, wo man auch nur sagen kann „sattelt *eure Thiere.*“ Da, wie die folgenden Untersuchungen ergeben werden, auch die anderen auf E weisen sollenden Spuren trügen, so wird auch dies בעירנו anders zu deuten sein. Aufser an den bereits angeführten Stellen kommt das Wort בעיר überhaupt nur noch Ps. 78, 48, also in einem notorisch ganz jungen Stücke, vor. Da der sonst so constante Sprachgebrauch Ps diese Quelle für die Worte אנחנו ובעירנו kategorisch auszuschliefsen scheint, da es aber die gröfsten Schwierigkeiten machen würde, den übrigen Theil unseres Verses, der sonst die Art von P trägt, aus Ueberarbeitung zu erklären, so komme ich schliefslich zu dem Resultate, dafs P blofs geschrieben hat ולמה הבאתם את קהל יהוה אל המדבר הזה למות שם, indem ihm von Num. 16, 3 her der Ausdruck קהל יהוה noch in der Feder lag, und dafs Rp, um das Wunder zu vergröfsern, nach Ex. 17, 3 und nach v. 19 unseres Capitels noch die Worte אנחנו ובעירנו eingefügt hat, wie v. 8 בעירם und v. 11 ובעירם.

Dafs v. 5 eine Duplette zu v. 4 ist und aus einer anderen Quellenschrift stammt, liegt auf der Hand. Besonders hervorstechende sprachliche Charakteristika hat der Vers nicht. Da v. 4 zu P, Ex. 17, 3 zu E gehört, so werden wir zunächst an J denken. Und in der That bietet Num. 16, 14, sicher J, eine ganz frappante Sach-

parallele; zu ומים אין לשתות ist zu vergleichen ואין מים לשתות העם Ex. 17, 1, welche Worte Wellhausen gewifs mit Recht für J in Anspruch nimmt. Dann war aber העליתנו, ebenso wie Ex. 17, 3, ursprünglich auf die singularische Aussprache berechnet, da J von Aaron nichts weifs.

Die Verse 6 und 7 tragen in jedem Worte so deutlich den Stempel der Grundschrift, dafs über sie nichts zu sagen ist.

Mit v. 8 beginnen die sachlichen Schwierigkeiten. In קח את המטה hat man wieder eine Spur von E zu finden geglaubt, weil bei P der Stab Moses keine Rolle spiele. Aber da mufs zunächst auffallen, dafs die Ausführung dieses Befehls v. 9 unverkennbar von P erzählt wird, dafs ferner die umständliche Ausdrucksweise v. 11 „*da erhob Mose seine Hand und schlug den Felsen mit dem Stabe*“ (ursprünglich gewifs במטה τῇ ῥάβδῳ, nicht במטהו) bei E ohne Beispiel und nur bei P zu erwarten ist. Wenn wir von dem zweimaligen בעירם v. 8 und 11 absehen, ist überhaupt das ganze Stück v. 8—11 in Sprachgebrauch und Ausdruck durchaus grundschriftlich — bis auf שמעו נא v. 10; P gebraucht נא sonst nirgends. Aber gerade hier liegt falsche Lesart vor; das ἀκούσατέ μου der LXX liefert echt grundschriftliches Sprachgut: שמעני, שמענו und שמעוני findet sich im ganzen Pentateuch nur noch Gen. 23 und dort zusammen fünf Mal; ist aber irgend ein Stück charakteristisch für Styl und Ausdrucksweise von P, so ist es Gen. 23. Wenn wir also in dem zweimaligen בעירם einen vergröfsernden Zusatz von Rp sehen, wenn wir v. 10 mit LXX שמעוני lesen, so liegt in v. 8—11 nichts vor, was gegen die Herleitung der Stelle von P Einspruch erhöbe, auch der Stab nicht. In Ex. 7, 8 ff. 20. 8, 12 P erscheint allerdings der Wunderstab in der Hand Aarons; aber schon 9, 8 ff. bei dem Wunder mit dem Ofenrufs ist höchst geflissentlich Mose als der alleinige Thäter hervor-

gehoben und 14, 16 erscheint denn auch der Stab in seiner Hand; die Stelle 14, 16—18 mit ihrem ausgeprägt ezechielisirenden Colorit kann nur von P abgeleitet werden. Also auch P kennt den Wunderstab, und selbst wenn Ex. 14, 16 nicht, oder nicht ganz, auf P zurückginge, wenn wir hier mit Dillmann in dem הרם את מטך einen Zusatz aus E anerkennen müfsten, dürfte es uns doch nach der bestimmten und unzweideutigen Stelle Ex. 9, 8 ff. nicht wundern, ihn hier in Moses Hand zu finden.

Aber nun kommen die sachlichen Schwierigkeiten, welche in der Erzählung selbst liegen. Wenn v. 12 und 13 von P herstammt, was nach v. 24. 27, 14 und Deut. 32, 51 nicht bezweifelt werden kann, wie pafst dazu v. 8—11, wo wir von einer Widersetzlichkeit der beiden Brüder nichts lesen, wo vielmehr *das Volk* „Widersetzliche" genannt wird? Aber ist denn 8—11 überhaupt eine einheitliche Erzählung? Gerade v. 8 giebt zu den schwersten sachlichen Bedenken Anlafs. Wenn Mose und Aaron zu dem Felsen *reden* sollen, wozu dann der Stab? Dillmann meint, für P könne der Stab „nur als das Herrschaftsabzeichen in Betracht kommen", also als Marschallsstab. Aber dem widersprechen alle übrigen Erzählungen. Immer wo sonst der Stab Moses erscheint, ist er „Zeichen des Thaumaturgen" (Knobel) und auch hier geschieht das Wunder ja schliefslich doch mit dem Stabe. Diese nicht wegzuleugnende sachliche Schwierigkeit, verbunden mit der Thatsache, dafs auch das Nehmen des Stabes durchaus mit den Worten des P, also von ihm, berichtet wird, giebt uns nun den Fingerzeig, die Urgestalt seiner Erzählung wenigstens in ihren wesentlichen Zügen herzustellen. Ursprünglich lautete v. 8 bei ihm nur הקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה. *Mose und Aaron bekommen den Befehl, zu dem Felsen blofs zu reden, dafs er Wasser gebe, um durch diesen Beweis von unerschütterlichem Ver-*

trauen und felsenfestem Glauben Jahve in den Augen der Gemeinde zu heiligen. Und auf dieses Ansinnen Jahves haben die Brüder offenbar geantwortet, was wir jetzt am Schlusse von v. 10 lesen, also etwa in Anlehnung an die Parallelstellen und den sonstigen Sprachgebrauch Ps: וימרו משה ואהרן את פי יהוה ויאמרו המן הסלע הזה נוציא להם מים. Und nun hat eine zweite Rede Jahves zu folgen, die wir allerdings nur zum Theil herstellen können. Zunächst ein scharfer Tadel des Unglaubens der Beiden, welcher etwa gelautet haben könnte: (LXX) ויאמר יהוה אליהם שמעוני המורים האומרים המן הסלע הזה נוציא להם מים cf. v. 10b; dafs diese Worte im ursprünglichen Zusammenhange Ps nicht an das Volk, sondern an Mose und Aaron gerichtet waren, haben schon Nöldeke und Kayser erkannt. Wegen המורים האומרים darf ich auf Ez. 12, 27 und meine Bemerkung zu jener Stelle verweisen. Das nun folgende Zwischenglied der zweiten Rede Jahve ist für uns unrettbar verloren; es mufs gesagt haben, *dafs Jahve um des Unglaubens der beiden Brüder willen nun das Schlagen mit dem Stabe an Stelle des blofsen Redens setzen will.* Der Befehl hierzu mag bei P gelautet haben: קח את המטה אשר לפני והך בו את הסלע ויצאו מים. Ein לפני in der Rede Jahves findet sich auch Ex. 25, 30 bei P; nimmt man jedoch hieran Anstofs, so könnte P nach Ex. 16, 34. 30, 26. Num. 17, 19. 25 auch geschrieben haben אשר לפני העדות. Und nun würde die Ezählung über die Verse 9, 10a und 11 glatt und wohl zusammenhängend verlaufen. Ob das פעמים in v. 11 ursprünglich ist oder auch erst durch Ueberarbeitung hinzugekommen, wage ich nicht zu entscheiden.

Verstümmelungen der Grundschrift durch Rp, wie die hier angenommene, gehören bekanntlich zu den gröfsten Seltenheiten; aber gerade hier begreift sich die Sache leicht, wie schon Knobel richtig gesehen hat: das Motiv ist „die Unterdrückung des elohistischen Berichts über die

Sünde Mosis in Kades", welche „für Mose und Aaron zu stark belastend schien" (Dillmann). Aus dem nämlichen Streben erklären sich auch die Worte יען לא האמנתם בי v. 12, welche von Rp herrühren, da weder יען noch האמין zum Sprachgebrauche Ps gehören. In v. 24 heifst es על אשר מריתם את פי und Deut. 32, 51 על אשר לא קדשתם אותי; aber an unserer Stelle ist על אשר nicht zu verwenden, welches für mein Sprachgefühl unmöglich an dem Anfang einer ganzen Rede stehn könnte; auch I Reg. 9, 9. Jer. 16, 11. 22, 9. II Chron. 7, 22 sind nur scheinbare Ausnahmen, weil hier die mit על אשר beginnende Rede die Antwort auf eine Frage mit על מה ist. Wir werden also an unserer Stelle wohl יען אשר zu schreiben haben, obgleich auch dies sich bei P sonst nicht belegen läfst, und als Urgestalt annehmen: יען אשר מריתם [את] פי. In v. 13 mache ich auch wieder auf das ezechielisirende ויקדש בם aufmerksam. Derartige stark an Ezechiel anklingende Ausdrücke und Redewendungen bei P sind Ex. 7, 4—5. 14, 4. 17—18. Lev. 10, 3. Num. 13, 32. 14, 34; auch das לעיני, welches wir in unserer Erzählung zweimal und auch sonst gerade bei P wiederholt lesen z. B. weiter noch v. 17, Gen. 23, 11. 18. Ex. 7, 20. 9, 8. Num. 19, 5. 25, 6. 27, 14. 19 ist ein Lieblingsausdruck Ezechiels, bei welchem es sich dreifsig Mal findet. Diese ganze Erzählung Ps mit ihrem להקדישני und ויקדש sollte offenbar den Namen מריבת קדש erklären und ist dadurch mit völliger Sicherheit localisirt. Solche etymologische Namenserklärungen sind im Allgemeinen mehr die Art von J und E, aber auch dem P nicht fremd: ונלוו עליך bezw. וילוו Num. 18, 2 und 4 soll natürlich das מטה לוי erklären, nachdem in Cap. 17 durch den grünenden Stab Aarons der Stamm Levi dauernd zum Priesterthum auserwählt war; auch das ויצחק Gen. 17, 17 ist etymologisirende Anspielung auf den Namen Isaak.

Nun haben wir noch die beiden Stücke v. 3a und 5,

die wir einstweilen J zugewiesen, genauer zu untersuchen und ihr Verhältnifs zu Ex. 17, 1—7 festzustellen. An der Zugehörigkeit von Ex. 17, 7 zu J kann meines Erachtens nicht gezweifelt werden; dann hat aber J, eben so wie P, das Quellenwunder nach Kades verlegt und im Buche Numeri ist auch bei J seine ursprüngliche Stelle gewesen. Und in der That schliefst sich Num. 20, 5 aufs Beste an Ex. 17, 2a an, dessen unmittelbare Fortsetzung bei J es ursprünglich war. Zwischen Ex. 17, 6 und 7 mufs dann auch J den Vollzug des Quellenwunders, und gewifs gleichfalls vermittelst des Stabes Moses, berichtet haben, welcher Bericht beim Zusammenarbeiten der verschiedenen Quellen fiel. Aber wie kommt es nun, dafs dieser einheitliche Bericht des J so in zwei Theile zerrissen wurde, dafs sich an der ursprünglichen Stelle nur eine schwache Spur davon erhielt, während das gröfsere Fragment weit weg versprengt wurde örtlich und zeitlich an einem ganz anderen Platz? Dies ist natürlich das Werk von Rp und für seine ganze Art zu verfahren höchst charakteristisch. Ihm lag vor JE + D. In diesem Werke war nach E das einfache Quellenwunder ohne etymologische Ausdeutung bei Raphidim ganz am Anfange des Wüstenzuges berichtet, während bei der Ankunft in Kades das Quellenwunder noch einmal erzählt war nach J und hier mit der von J gegebenen Etymologie. Weiter lag unsrem Rp vor P, welches er mit jenem Werke zusammenarbeitete. Auch P erzählte das Quellenwunder bei Kades und gab, ebenso wie J, eine etymologische Deutung des Namens. Beide stimmten überein in מריבה, gingen aber darin auseinander, dafs P auch noch קדש mit erklärte, während J es mit מסה verband. Für Rp hatte in Collisionsfällen P, welches recht eigentlich sein heiliger Codex war, den Vorrang. Schon insofern hat er sich durch P beeinflussen lassen, als in J die Geschichte natürlich sofort bei der Ankunft in Kades, also mindestens vor Num. 13, 26, be-

richtet sein mufste. Rp hat nun freilich aus Rücksicht auf JE in P die Angabe des Jahres gestrichen und dann die ihm vorliegende Geschichte selbst stark überarbeitet zur „Unterdrückung des elohistischen Berichtes über die Sünde Mosis in Kades", hat aber doch dieser von ihm nach P zurechtgemachten Erzählung den Vorzug gegeben und hat namentlich die von P gebrachte etymologische Deutung unverkürzt in ihrem Rechte belassen. Nun hätte er einfach, wie auch sonst, den Bericht des P mit J auffüllen können; aber J gab eine, wegen מסה werthvolle, etwas abweichende Etymologie, die Rp nicht umkommen lassen wollte. Diese mit der Etymologie des P, welche selbst schon doppelt war, zu combiniren, ging nicht, und *deshalb hat er jenen ihm besonders werthvoll erscheinenden Theil seiner Vorlage an einer anderen Stelle untergebracht und hat den Parallelbericht des* E, *welcher keine Etymologie bot, damit aufgefüllt.* So erklärt sich zunächst aufs Einfachste die Duplette Num. 20, 3a und Ex. 17, 2aα. In Num. 20 hatten die Worte ihre ursprüngliche Stelle, aber auch in Ex. 17 waren sie wegen der Etymologie von מריבה unentbehrlich und wurden daher dort noch einmal gesetzt. Da in dem geschlossenen Berichte des E Moses auf das Murren des Volks keine Antwort giebt, sondern zu Gott schreit, mufsten die gleichfalls für die Etymologie unentbehrlichen Worte Moses Ex. 17, 2b mit an die Exodusstelle verpflanzt und vor das Stück des E gesetzt werden, sowie die jene Antwort Moses hervorrufende Rede des Volks Ex. 17, 2aβ. Für die Fortsetzung dieser Rede Num. 20, 5 war dagegen in Num. 20 der geeignetere Ort, da man doch nicht gut zwei Sätze kurz hintereinander mit למה (זה) העליתנו ממצרים beginnen konnte : so verblieb auch dieser Vers an seiner ursprünglichen Stelle. Der Bericht des J über den Vollzug des Quellenwunders durch Moses Stab mufste in Ex. 17 E, in Num. 20 P weichen. So sind meines Erachtens

Ex. 17, 1—7 und Num. 20, 1—13 und ihr Verhältnifs zu einander völlig und befriedigend erklärt.

Nur noch eine Bemerkung über Massa. Das Deuteronomium erwähnt Meriba nicht, aber zweimal Massa 6, 16 und 9, 22. Bei dem notorisch engen Verhältnisse des Deuteronomiums zu E liegt daher die Vermuthung nahe, dafs *auch* E *eine Geschichte von Massa, aber von Massa allein, nicht mit Meriba combinirt, erzählt habe.* Und diese Vermuthung wird dadurch noch wesentlich bestärkt, dafs das Verbum נסה gerade für E recht eigentlich charakteristisch ist Gen. 22, 1. Ex. 20, 20. Num. 14, 22. Jud. 2, 22. 3, 1. 4 (ein Stück von durchgängig elohistischer Grundlage), so dafs wir bei ihm am ersten etwas derartiges suchen würden. Und in der That glaube ich die Stelle auch noch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nachweisen zu können, wo E eine solche etymologische Erzählung von Massa hatte. Nämlich auch noch Ex. 15, 25 lesen wir die Worte ושם נסהו in einem höchst befremdlichen Zusammenhange. Dafs das ganze Stück Ex. 15, 22—27 von E herrührt, scheint mir sicher; aber die Worte 25 b und 26 sind so absonderlich und zeigen so deutliche Spuren des Eingriffs von deuteronomistischer Hand (cf. Deut. 8, 2), dafs hier eine Alterirung des ursprünglichen Wortlauts von E stattgefunden haben mufs. Und eben dies ist der Ort, wo meines Erachtens E eine etymologische Deutung von Massa gehabt hat, von welcher in dem ganz unverständlichen ושם נסהו noch eine Spur erhalten ist, so wie er zwei Verse früher eine etymologische Deutung von Mara gegeben hatte : er hätte also Massa mit Mara combinirt, oder genauer gesagt nach Mara verlegt, wie J es mit Meriba combinirt hat. Da in Ex. 15 die überarbeitende Hand deutlich eine deuteronomistische ist, so werden wir annehmen müssen, dafs Rd es war, der den Bericht des E von Massa, welcher dem Verfasser von Deut. 5—11 noch vorlag, hier gestrichen hat und zwar mit Rücksicht auf J, dessen

Massa in Verbindung mit Meriba durch Deut. 33, 8 besonders gestützt und empfohlen wurde.

Ich fasse meine Resultate zusammen. E hatte vielleicht die Geschichte von Massa mit Mara vereinigt und hat das Quellenwunder auf jeden Fall nach Raphidim verlegt; von seinem Bericht liegt in Ex. 17, 3—6 ein wesentlich intactes Stück vor.

J hatte das Quellenwunder nach Kades verlegt und mit Massa combinirt; seine Erzählung mufs ursprünglich sofort bei der Ankunft des Volks in Kades gestanden haben. So weit uns dieselbe noch erhalten ist, hat sie bei ihm gelautet:

(Num. 20, 1aβ) *Und das Volk blieb in Kades* (Ex. 17, 1bβ), *aber da war kein Wasser zu trinken für das Volk.* (Ex. 17, 2aα und Num. 20, 3a) *Da haderte das Volk mit Mose* (Ex. 17, 2aβ) *und sprachen: Gieb* (תנה LXX anstatt תנו) *uns Wasser, dafs wir trinken!* (Num. 20, 5) *Und warum hast du uns aus Aegypten geführt* (הֶעֱלִיתָנוּ), *um uns an diesen schlechten Ort zu bringen, einen Ort, wo es nicht Saat noch Feigen, noch Reben und Granatäpfel giebt und kein Wasser zu trinken!* (Ex. 17, 2b) *Da sprach Mose: Was hadert ihr mit mir? Was versucht ihr Jahve?* . . . . . (Ex. 17, 7) *Und er nannte den Namen des Ortes Massa und Meriba, weil die Kinder Israels gehadert und weil sie Jahve versucht hatten, indem sie sprachen: Ist Jahve unter uns oder nicht?*

P hat das Quellenwunder gleichfalls nach Kades verlegt, aber nicht mit Massa combinirt, dagegen ursprünglich die Erzählung von einer schweren Versündigung Moses und Aarons gegen Jahve damit verbunden. Soweit er uns theils erhalten, theils sicher erschliefsbar ist, hat sein Bericht gelautet:

Num. 20, 1. *Und es kamen die Kinder Israels, die ganze Gemeinde, nach der Wüste Zin . . . im ersten Monat.* v. 2. *Und es war nicht Wasser für die Gemeinde. Da*

rotteten sie sich zusammen wider Mose und Aaron . . . . v. 3. *o dafs wir doch verschieden wären, als unsere Brüder verschieden vor Jahve!* v. 4. *Und warum habt ihr die Gemeinde Jahves in diese Wüste geführt, um daselbst zu sterben?* v. 6. *Da wich Mose und Aaron vor der Gemeinde nach der Thür des Stiftszeltes und fielen auf ihr Angesicht, und die Herrlichkeit Jahves erschien ihnen.* v. 7. *Und Jahve redete zu Mose also :* v. 8 a*β*. *Versammle die Gemeinde, du und Aaron dein Bruder, und redet zu dem Felsen vor ihren Augen, so wird er sein Wasser geben und du wirst ihnen Wasser aus dem Felsen schaffen und die Gemeinde tränken.* [Da waren Mose und Aaron widerspenstig gegen den Befehl Jahves und sprachen : Können wir aus diesem Felsen ihnen Wasser schaffen?] v. 10 b. *Da sprach* [Jahve] *zu ihnen : Höret mich* (שמעוני LXX) *ihr Widerspenstigen,* [die ihr sprecht :] *Können wir aus diesem Felsen ihnen* (natürlich להם anstatt לכם) *Wasser schaffen? . . . . . .* v. 8 a*α*. *Nimm den Stab,* [welcher vor mir (oder : vor der Zeugnifslade) sich befindet und schlage damit den Felsen, so wird Wasser herauskommen]. v. 9. *Und Mose nahm den Stab vor Jahve weg, wie er ihm befohlen hatte,* v. 10 a. *und Mose und Aaron versammelten die Gemeinde angesichts des Felsens* v. 11. *und Mose erhob seine Hand und schlug den Felsen mit dem Stabe* (במטה LXX) *zweimal* (?) *und es kam viel Wasser heraus, dafs die Gemeinde trank.* v. 12. *Und Jahve sprach zu Mose und Aaron :* Weil ihr widerspenstig gewesen seid gegen meinen Befehl, *mich zu heiligen vor den Augen der Kinder Israels, deshalb sollt ihr nicht diese Gemeinde in das Land führen, welches ich ihnen bestimmt habe.* v. 13. *Das ist das Haderwasser, woselbst die Kinder Israels mit Jahve haderten und er sich an ihnen als den Heiligen erwies.*

Wie aus diesen drei Berichten Ex. 17, 1—7 und Num. 20, 1—13 entstanden sind, habe ich oben nachgewiesen.

Salomon Ibn Parchon's hebräisches Wörterbuch.

Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft und der Bibelexegese.

Von **W. Bacher.**

(Schlufs.)

VI.

Lexikologisches.

Für hebräisch Verstehende ein Wörterbuch des Hebräischen in hebräischer Sprache schreibend, konnte Ibn Parchon nicht anders, als der Erklärung bedürfende Wurzeln und Wörter durch andere gleichbedeutende hebräische Ausdrücke umschreiben. Nach dieser Seite hin enthält sein Wörterbuch reiches Material, mit dem er den Abulwalîd entnommenen lexikologischen Stoff vermehrt hat. Zum Theile that er nichts, als das von Ab. zur Wiedergabe des hebräischen Wortes angewendete arabische Wort in's Hebräische übersetzen. Aber auch wo Abulwalîd eine solche Wiedergabe unterlassen hatte, unterzieht sich I. P. sehr oft der Pflicht des Lexikographen und giebt den Sinn des in Rede stehenden Wortes auf die ihm am passendsten erscheinende Weise an[1]). Zumeist erklärt er die Wurzel, welcher der betreffende Artikel des Wörterbuch gewidmet ist, durch eine synonyme Wurzel[2]), oder auch durch zwei

---

[1]) Vgl. das Verfahren Menachem b. Salomo's in seinem Prüfstein, Grätz-Jubelschrift, S. 105 f.

[2]) Zumeist so, dafs der dem talmudischen Sprachgebrauch gehörende Terminus לשון mit dem der synonymen Wurzel entnommenen Verbalnomen verbunden wird. Beispiele : בוז (לשון ליעוג הוא), חוש (ל' מיהור), יגע (ל' טורח), שטן (ל' מחלוקת). Bemerkenswerth ist das aus dem Niphal נמס gebildete נימוס [לשון] zu A. דאב, מקק, רטב (ל' ריכוך ונימוס); ferner das חדד erklärende identische ל' חידוד.

und mehrere Synonyma [1]). Dasselbe gilt von der Erklärung einzelner Substantiva [2]). Sehr häufig giebt er nicht den Sinn der Wurzel oder des Substantivs im Allgemeinen, sondern den eines bestimmten Wortes an einer bestimmten Stelle mit einem synonymen Worte an [3]). Hie und da belegt er die Bedeutung des erklärenden Wortes durch Anführung von Bibelstellen, an denen es vorkommt [4]). Wo der biblische Wortschatz ihm nicht zureichend erscheint, erklärt er durch Synonyma, die dem Neuhebräischen angehören [5]). Selten bestimmt er die Bedeutung eines Wortes durch die bloſse Angabe des Gattungsbegriffes, zu dem sein Inhalt gehört [6]). Sehr oft erweitert sich die Worterklärung zu einer — manchmal recht gelungenen — Definition des Begriffes [7]). Namentlich findet

---

[1]) Beispiele : אפף (ל' משיכה ורדיפה), חכה (ל' קווי ותוחלת), חתר (פ' ניקוב וחפירה), להג (פ' דיבור והגיון), נצת (פ' כולן ל' הסקה והבערה ושריפה), שחח (פ' ל' השפלה וירידה וכפיפה).

[2]) Beispiele : זין (פ' דשן), חוג (פ' גלגל), מזח (פ' חגור), צנק (פ' בית הסהר); זלעף (פ' עילפוי ועיפות), רמח (פ' הוא חנית הוא כידון), שעף (פ' רעיונים ומחשבות).

[3]) Beispiele : בקק (בקקום בוקקים פ' השחיתום משחיתים), דבר (כדברם כמנהגם), מוט (ימיטו פ' יעמקו), רדד (הרודד פ' מפיל).

[4]) Beispiele : סית (פי' השיאה אותו I Kön. 21, 25 הסתה אותו כמו הנחש השיאני), חמר (כמו גדיש וערימה ונא' Hab. 3, 15 חמר נערמו מים נעשו ערימות); סרח (סרוח כמו שרוע וקלוט).

[5]) Beispiele : כוך (ל' ערבוב הוא), כחש (ל' כפירה), סלף (ל' זיוף); בלל (פי' בלבל וערבב), גוז (ל' עקירה הרמה ותלישה), יעט (ל' עטיפה ופשילה), יפח (ל' פירכום ופירסום), עשש (פ' עיפוש וכיהוי).

[6]) Beispiele : הצן (כלי קרב), סף (כלי כמו מזרק).

[7]) Beispiele : גוע (פ' מיתה קלה), גרס (גרשׂ פ' גרגרים שבורים ולא טחונים), חזה (חָזֶה המקום שתחת הצואר להגן על הלב), חתה (פ' לשון חתיה שנוטל האדם שום דבר בחפניו או בכלי ומשליך)

sich bei ihm eine Anzahl specieller Wortbedeutungen näher erläutert, über welche Abulwalîd stillschweigend hinweg-ging [1]). Auch über die verschiedene Anwendung eines und desselben Ausdruckes giebt der eine oder andere Artikel Aufschlufs [2]). In zahlreichen Artikeln weist er auf die zu einander gehörigen Synonymen hin [3]). Es finden sich ein-zelne Beispiele für Wörter, die auch im Gegensinn ihrer gewöhnlichen Bedeutung gebraucht werden [4]). Erwähnt

---

(פ׳ שתיה מבלי כלי), לקק ,(פ׳ לשון פרנסה כהונן) כלכל ,(במקום אחר
(צחיח אבן חזק יבש ביותר), צחח ,(השומן שבתוך העצמות) מוח
תיש ,(ורדים אדומים) ששן ,(בישול כשר על הנחלים כלי מים) צלה
(פ׳ איל זכר של עזים). S. noch קסם, תל.

1) Beispiele: זכר (המזכיר פ׳ מזכיר דברים למלך הצריכין לעשות); משל (אנשים בני מ׳ שנה עד נ׳ שנה נקראין כך) ישש (דומיות); עכר (ועניין של לימוד חכמה לאחרים כשיתקן האדם את ענינו); ורוצה לשמח ויבוא לו קילקול שמונע מן השמחה נקרא זה הדבר מתלעות) תלע (פ׳ אסכרה וחלי רע שסותם את הגרון) רעל; (עכרות שנים ארוכים של חיה שיוצאין מכאן ומכאן מבפנים ולחוץ).

2) Beispiele: ברך (אם יברך הקבה את הבריות הוא פריה ורביה ורויות מזון ומה שנברך אנחנו את הבורא הוא שבח ורננה וזמר); סמך (נתינת היד על הראש ומרצה עליו דברים בין לשבח כענין משה ליהושע ובין לגנאי כגון את כל עונות בני ישראל פ׳) ספק (המכה בכפיו זה לזה קורין לו כך משום שנותנין קול פעמים יהיה מן הצער כמו של בלק בן צפור ופעמים עושין האויבים כשיבאו אויביהם בצער לועגין עליהם ומטפחים כנגדן); ענה (יש בהן לשון שבח ויש בהן ל׳ ניגון כל אחד לפי כחו); שכב (יש בזה תנומה ויש בו פישוט הגוף בלא שנה ויש בו השלכת הגוף לארץ).

3) S. die Art. כיד, יקר, יצר, טרף, טיל, חפש, זקק, גרר, געש, תפש, שקר, רגל, פשע, פנה, פלח, פטר, נצר, שחל (vgl. ליש).

4) S. bes. Art. קלם, wo er die Regel aufstellt: יש דברים שזה היפוך זה והן שוין במבטא כגון (Beispiele), ferner Art. אהל und יאל. Vgl. Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 79, A. 17.

seien noch Erklärungen von metaphorischen Ausdrücken [1]), ferner einzelne allgemein lexikologische Regeln [2]).

VII.

Zur Sprachvergleichung.

Das Publicum, für welches Ibn Parchon sein Wörterbuch verfaſste, macht es begreiflich, daſs er die reiche Fülle *hebräisch-arabischer* Sprachvergleichung, welche seine Vorlage enthielt, von seinem Werke ferne hielt. Nur ganz vereinzelt finden sich hieher gehörige Angaben [3]). Ueber die Verwandtschaft beider Sprachen äuſsert er sich an einer Stelle (Art. ערב Ende): עֵרָב und עֲרָב, Jerem. 25, 24, arabische Völkerschaften bezeichnend, seien die Namen zweier Brüder des עֵבֶר; daher sei ihre Sprache — die arabische — der hebräischen ähnlich. Obwohl sie in der Thora (Gen. 10) nicht namentlich erwähnt sind, so sei

---

[2]) S. הרה, in Bezug auf Hiob 15, 35, Jes. 33, 11, Num. 11, 12: אלו משלים ואינן הריון ממש; מסס, in Bezug auf Deut. 1, 28, ib. 20, 8, Jes. 10, 18: משל הוא כי כאשר יפחד האדם ימעט כח שבלבו ויראה שנימס שנאמר ויהי למים.

[3]) S. Art. זית: der Name der Frucht ist in der Regel auch der Name des Baumes, Ausnahme ist ענבים; רבק: Frauennamen, die Thieren entlehnt sind, רבקה von עגל מרבק I Sam. 28, 24 רחל, עגלה, צביה, יעל; רמה: Wörter, die ebensowohl concret als abstract gebraucht werden (ד׳ שאין לו גוף, דבר שיש לו גוף), nämlich רְמִיָּה, אִוֶּלֶת.

[3]) Art. חנט: ובלשון ישמעאל חטה חנטה (Abulw. erwähnt das arab. Wort für Weizen gar nicht, obwohl es ebensoviel für die Wurzel חנט beweist, als das aram. חנטין); zu מור giebt er das arabische Aequivalent מושך Moschus; ebenso zu כרכם: זעפרן (die beiden letzten Wörter waren auch der nichtarabischen Welt bekannt genug); er bemerkt zu נעצוץ, Jes. 7, 19 und 55, 13: דומה לשדרין אבל פחות ממנו מעט (Art. נעץ), womit der arabische Name des Lotusbaumes gemeint ist — אלסדר — mit welchem auch Saadja das Wort übersetzt. — Eine Sonderbarkeit der Terminologie Ibn P.'s ist die Beibehaltung des arabischen Ausdruckes für den Infinitiv: מצדר.

dennoch Gen. 11, 15 von Brüdern Ebers die Rede. Uebrigens sei die Verwandtschaft der beiden Sprachen von genügender Beweiskraft, wozu auch komme, dafs die Araber gar keinen Götzendienst haben[1]). Die nach dem Muster der arabischen Poesie entstandene neuhebräische Verskunst kritisirt er am Schlusse der Einleitung seines Werkes in sehr scharfer Weise, besonders auf die des Metrums und Reims entbehrende biblische Poesie und auf die Natur der hebräischen Sprache hinweisend, welche sie zur Anwendung der arabischen Versmasse ungeeignet mache.

In hohem Maafse selbständig ist Ibn Parchon in der Heranziehung des *Aramäischen* und des *Neuhebräischen* zur Erklärung und Beleuchtung biblischer Wörter. Für das Aramäische benutzt er die biblischen Bücher Daniel und Esra[2]), das babylonische Targum (Onkelos) zum Pentateuch und den babylonischen Talmud[3]). Die Beispiele des neuhebräischen Sprachgebrauches entnimmt er zumeist der *Mischna*[4]), aber auch den Baraitha's[5]) und aramäi-

---

[1]) Dieser interessante Passus ist in der Ausgabe weggeblieben er lautet nach der Wiener Hs.: לפיכך לשון הקדש דומה ללשון ערבי כי מעט נפלג לשונם משם שהיו אחים ואם תאמר למה אין לו (l. להם) שם בתורה הרי הוא אומר ויולד בנים ובמת וחיבור לשונם מוכיח ואין להם ע״ז כלל.

[2]) Dan. 5, 12 citirt er so: והתרגום אמר (Art. חוה); ebenso Dan. 6, 4: וכן אמר התרגום (A. נצח), wie im Art. ראה das Targum zu Gen. 49, 3 angeführt ist. Esra 7, 26: לשון תרגום (A. נכס). Vgl. Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd etc. S. 57, A. 11.

[3]) Nur einmal ist eine Conjunction (אין) als dem Sprachgebrauch des jerus. Talmuds gehörig erwähnt.

[4]) לשון משנה, auch לשון רבותינו ist der häufigste Name für das Neuhebräische.

[5]) Auch solche citirt er mit der eigentlich nur bei Mischnacitaten berechtigten Formel תנן, s. die Artikel בד, בעט, בקר, גרש, גזע, גרד, יצע, מחק, פסע, פרם.

schen Aussprüchen[1]) des babylonischen *Talmud*[2]). Die Citate scheinen vielfach nur aus dem Gedächtniſs geschöpft zu sein, da sie zahllose Ungenauigkeiten darbieten[3]). In einer Reihe von Artikeln giebt er an Stelle der von Abulwalîd gewählten Beispiele andere[4]); jedoch viel zahlreicher sind die Artikel, in denen er, und oft in sehr gelungener Weise, Abulwalîd ergänzt und von diesem übergangene Vergleichungen aufstellt. Eine vollständige Liste der letzteren, der neuhebräischen wie der aramäischen, folgt in den nächsten zwei Capiteln.

Nur wenige Bemerkungen bietet Ibn Parchon zu der *grammatischen* Erkenntniſs des Neuhebräischen. Die zwei von Abulwalîd in der Einleitung zu seinem Hauptwerke eingehend besprochenen Erscheinungen : aus Substantiven mit ת gebildete neue Wurzeln (תרם aus תרומה u. s. w.) und die Assimilirung benachbarter Verbalformen (מדיח ומליח Chullin 113a) bespricht auch Ibn Parchon[5]). In ganz merkwürdiger Weise faſst er נתז[6]) als secundäre Wurzel auf

---

[1]) Selbst solche Aussprüche werden mit תנן citirt, s. Art. בדק, געל, סחה, סלד, עקל.

[2]) Unter לשון תלמוד versteht er das im bab. Talmud vorkommende Aramäisch, vgl. Art. דרג, זור, זרב, זרת, כרכם, נהר, מחי, מצר. Im Art. עלה steht ל׳ תלמוד neben ל׳ רבותינו, im A. חיב : לשון משנה ותרגום ותלמוד.

[3]) S. Beispiele dafür unten in den Anmerkungen des folgenden Capitels.

[4]) S. die Art, גרד, דם, הדר, זרב, חיה, חמם, חרץ, חתך, טנף, נהר, נכס, צנע, קבל, קפץ, שבר, שגח.

[5]) S. Gr. Einl. c. I unter ב, ferner A. גם, חלל; דוח. An letzterer Stelle citirt er als Beispiel der Assimilation auch המבעה וההבער, M. B. Kamma 1, 1; doch gehörte dasselbe gar nicht hierher und wird von Abulw. a. a. O. zu ganz anderem Zwecke angeführt, der auch bei Ibn Parchon, Art. בעה, ersichtlich ist.

[6]) Er citirt (Art. נוה) : נתז מרוטבו על הסולת, M. Pesach. 7, 2 (wo aber נטף statt נתז), נתזה צינורה על בגדיו, Sabb. 127b, התיז את הראש M. Chullin 2, 3.

durch Verkürzung des Hithpaels der Wurzel נוה gebidet[1]). Einmal bemerkt er, daſs im Neuhebr. Verba ל״א in die Conjugation der Verba ל״י übergehen[2]). — In der Nominalform תלבשת, Jes. 59, 17, führt er die neuhebr. Analogie תרעומת an[3]). Für die Form פָּעוּל, wo sie als Activum zu verstehen ist, citirt er aus der Mischna, Berach. 4, 5 רכוב = רוכב[4]). Als Analogie für die Punktation von הָחֳלֵיתִי, I Kön. 22, 34, führt er auch (aus dem Sabbathgebete) an וְהָרֵי חמה[5]). — Er bemerkt, daſs im Neuhebr. das Wort בראשית — das ב miteingeschlossen — zu einem besonderen Substantiv geworden sei und citirt die Beispiele: ששת ימי בראשית, ברוך עושה בראשית, מעשה כ׳[6]). Er macht darauf aufmerksam, daſs Perfectum mit ו nach einem andern Perfectum in dem Sprachgebrauch der Bibel als Futurum angesehen, in der Sprache der Mischna aber als Vergangenheit gilt[7]). Elliptische Ausdrucksweise, der er auf Grund von Abulwalîds Ausführungen ein ganzes Capitel des Anhangs widmet, findet er auf sehr eigenthümliche Weise auch in einem bekannten talmudischen Satze[8]).

---

[1]) וקצרו בעלי המשנה זו המלה ועשאוה התפעל. Eigentlich wäre es dann ein הפתעל — הנתוה — aus dem נתו sich gebildet hätte. Es ist dieselbe Auffassung, laut welcher de Lagarde, nach dem Vorgange Hitzig's, die Wurzel עתד aus עד (עדד) herleitet (S. Uebersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina, S. 215).

[2]) Bei Gelegenheit der von Abulwalîd übernommenen Vergleichung von מספוא mit talm. aram. ספי, zu essen geben, citirt er noch die Beispiele קרינו von קרא, מצינו von מצא (A. ספא).

[3]) Gramm. Einl., c. I, Buchst. ת; Art. לבש.

[4]) Art. בקק, s. oben S. 154, A. 7.

[5]) Art. חלה.

[6]) Gramm. Einl., c. I, Buchst. ב.

[7]) Ebend. Buchst. ו. S. auch den Schluſs der Vorrede.

[8]) Cap. II des Anhanges: (Erub. 13a) וכן נמי מקצרין בדברי רבותינו כגון מה שאמרו בענין אילו ואילו דברי אלהים חיים הן פי׳ ה דורשין שלא יתכן שיהא בדברי אלהים חיים חלוקה אלא הלכהן

Für das Aramäische findet sich nur die eine Bemerkung, dafs die Endung ־וּת im entsprechenden aram. Substantiv ־וּ lautet, ohne ת [1]).

Gleich Abulwalîd und gleich seinen Zeitgenossen Ibn Esra und Joseph Kimchi nimmt I. P. mehrere Male die Gelegenheit, fehlerhafte Aussprache hebräischer Wörter, besonders im Gebetrituale, grammatisch zu berichtigen [2]).

Auch an Versen Salomon Ibn Gabirols und Jehuda Halewi's übt er sprachliche Kritik [3]).

כא' מהן ודברי השני נדחין ושכר דרשה יש לו. — Unverständlich ist mir das im Art. לוה Bemerkte, wonach in der Mischna לָוָה dasselbe bed., was in der Bibel הִלְוָה.

[1]) Art. ברר Ende, גדל: התיו נקטפת מסוף כולן. In einer Notiz, die dem Nachwort des Machb. angehängt ist (bei Stern p. XX), findet sich die Bemerkung, dafs im Aram., wie im Hebr. der Hithpael von Verben mit Zischlauten nach der bekannten Regel gebildet wird, ferner, dafs im Aram. ־ָא am Ende des Wortes dem Artikel des Hebr. entspricht.

[2]) S. A. אוק (im Gebete ברוך שאמר ist das מְ der Wörter המשובח והמהולל ohne Dagesch zu sprechen, s. oben S. 153, Anm. 3); ירא (nicht יָרֵא שמים, sondern יְרֵא ש'); חפף (nicht הֲלוּלִים, sondern חֲלָלִים); קוץ (המקיץ רדומ') im Geb. נשמת sagen nur Ignoranten, עמי הארץ, da הקיץ nicht transitiv ist). Zu der in's Rituale aufgenommenen Mischna פטום הקטרת giebt er zwei Berichtigungen: A. יין (ועמי הארץ או' יַין קפריסין), סם, ebenso שחל (ועמי הארץ אומרין הצִפּוֹרן). Er rügt die Aussprache השותה מים לְצִמְאוֹ, st. ה' מ' לְצָמָאוֹ (Art. צמא) und die Schreibung רבינו, זקנינו, mit ו vor dem Suffix.

[3]) A. או, טבע, פנן. S. noch einen Vers von Jeh. Halewi A. ניד und einen Ibn Gabirols A. קלש. (Vgl. über diese Citate Luzzatto in Ozar Nechmed II, 40 f.) In der Wiener Hschr. folgt in Art. צדה nach dem Worte למטה noch eine die vorhergehende Bemerkung über die falsche Auffassung von צדה = צוד ergänzende Notiz: וכן אמר גם הנתפס בפיוטיו באמרו כי רדה ביסוד הי הרה וכצפור צדה חכם

VIII.

Worterklärungen nach dem Neuhebräischen.

אֲבָל, II Kön. 4, 15, dient zur Bestätigung: „in Wahrheit“; vgl. אמרו להן אבל, Bar. Erubin 30 b [1]).

אֲגַם, ein sumpfiges Thal, das mit Gras bewachsen ist; vgl. פרה הרועה באגם.

אגף. Ez. 17, 21 בכל אגפיו „an allen seinen Ecken und Eingängen, Oeffnungen“; vgl. מן האגף ולפנים, M. Pesachim 7, 12 [2]).

או, Lev. 5, 2, bed. s. v. als אי in איזהו מקומן, M. Sebachim 5, 1.

אי. Zu אִלּוֹ, Koh. 4, 10, vgl. אוי לי אם אומר, M. Kelim 17, 16.

אֲנִי. Vgl. אנו, M. Pesachim 10, 4.

ארה, Hoh. 5, 1, Ps. 80, 13, abpflücken; vgl. כמלוא אורה וסלו, M. Schebiith 1, 2 [3]).

בד. Zu בדי שאול, Hiob 17, 16, vgl. שלשה בדי עלין לחין, Bar. Sukka 33 a, und dazu die Bestimmung des Talmud (ib. 32 b, 33 a) דקימי תלתא בקינא und הדס המצרי שבעה בקינא, woraus hervorgeht, dafs בדי s. v. als קנים, Nester, also „die Nester — tiefverborgenen Orte — der Unterwelt.“

בדק, II Chr. 34, 10, Untersuchung des Hauses, ob etwas der Verbesserung Bedürftiges an ihm sei; vgl. בודק את הסכין, Chullin 3 b oben.

בטא, בטה. Vgl. שבועות ביטוי, Scheb. 25 b.

השנערים תוכל לידע אותו יפה מן הפיוט ההוא. Das Citat (aus Dunasch's Streitgedicht gegen Menachem, V. 100) findet sich auch bei Abulwalîd s. rad. צרה und ist vielleicht nur nachträgliche Ergänzung. S. über den Vers ZDMG. XXXVI, 405.

[1]) Dasselbe Beispiel Aruch s. v. אבל I.

[2]) Aruch s. v. אגף I dasselbe Beispiel.

[3]) S. Aruch אר I, wo dasselbe Beisp. gebracht und אורה mit וארוה, Ps. 80, 13, in Verbindung gesetzt wird.

בית, I Kön. 18, 32, s. v. als מקום Ort; vgl. die Ausdrücke בית יד, בית השחיטה, בית הצביעה. Letzterer, M. Chag. 3, 1, bed. die Stelle, an die man die Finger — אצבע — legt, wie z. B. die Henkel der Gefäſse [1]).

בלם, Amos 7, 14. Vgl. עיסה בלוסה, Sabbath 76 b. Das Wort bedeutet die Vermengung zweier Gegenstände, in Amos die Vermengung von Baumblättern mit Gerste, um das Vieh zu füttern [2]).

בעט, Deut. 32, 15, I Sam. 2, 29, verschmähen, eig. mit Füſsen treten, vgl. בעיטה, Bar. Baba Kamma 2 b; denn wer etwas verschmäht, schlägt es mit dem Fuſse an den Boden, s. Daniel 7, 19 [3]).

בקע. Zu Jes. 59, 5 ביצי צ׳ בקעו vgl. M. Sabb. 3, 3 ולא יפקיענה בסודרים [4]). Mit dem Worte wird der Ton bezeichnet, den das Ei von sich giebt, wenn man es zerbricht.

בקר, Lev. 13, 36, Ez. 34, 11 suchen, erforschen; vgl. ביקור חולים, Nedarim 39 b.

בקרת, Lev. 19, 20, ist vielleicht nach אגרת בקרת M. Kethuboth 11, 5 [5]) zu erklären. Darunter versteht man ein Document, in welchem die Gerichtsacte und das öffentlich Ausgerufene verzeichnet sind. An unserer Stelle würde gesagt sein, daſs die Schuldige gezüchtigt und ihr Vergehen zur öffentlichen Kenntniſs gebracht werde.

---

[1]) S. Aruch s. v. בית צבע, woher auch die Erklärung genommen zu sein scheint.

[2]) Nach ורבותינו אמרו muſs offenbar ergänzt werden עיסה בלוסה; dann folgt die Definition des Wortes : לשון עירוב שני ענינים הוא, vgl. Raschi z. St. und Aruch בלם I.

[3]) I. Parchon citirt ותנן נגיפה נגיחה רביצה נשיכה בעיטה. In der Bar. fehlt נגיחה, das auch nicht am Platze ist.

[4]) I. P. citirt ungenau : ותנן מפקיעין את הביצה בסודרין. S. Aruch פקע V.

[5]) Ungenau citirt : כתבין אגרת ב׳.

ברר, wählen; vgl. M. Sanh. 3, 1 . . . זה בורר[1]).

גדל. Zu גדלים, Deut. 22, 12, vgl. וכן הגודלת, M. Sabbath 10, 6, und Targum zu Exod. 28, 14 עובד גדילו[2]).

גזע, Baumstamm; vgl. Bar. Baba mezia 118 b unten[3]).

גיף. Von diesem Verbum, Neh. 7, 3, das „verschliefsen" bedeutet, stammt מגופה של חבית, M. Sabbath 22, 3.

גלש, Hoh. 4, 1. Vgl. Targum zu Lev. 13, 41 גלוש הוא und das rabbinische מגלשין את השער[4]).

געה, Hiob 6, 5, I Sam. 6, 12, hat ähnliche Bedeutung wie המה, Jes. 16, 11; daher stammt בן שיש לו געגועין על אביו, Sabb. 66 b[5]).

געל. Zu diesem biblischen Verbum, welches Hiob 21, 10 Verunreinigung bedeutet, verhält sich das neuhebr. הגעיל (Pesach. 30 b) so, dafs das letztere die Entfernung des Schmutzes bezeichnet, wie ושרשך, Ps. 52, 7, die Entfernung der Wurzel; גיעולי נכרים, Aboda sara 75 b unten, bed. die Verunreinigung selbst.

גרף. Zu אגרוף, Exod. 21, 18 die Faust (טפח סתום), vgl. בעלי אגרופים, Kidd. 76 b, und אגרופו של בן בטיח, M. Kelim 17, 12.

דפק. Vgl. ודופק עליהם M. Tamid 1, 2, an die Thüre klopfen.

זהם, Hiob 33, 29; vgl. כדי להעביר את הזוהמה (l. 'ליטול את הז), Terumoth 10, 1.

---

[1]) Mit einer ausführlichen sachlichen Erörterung des Mischnasatzes.

[2]) Beide Beispiele auch Aruch גדל II.

[3]) Das Citat lautet: העולה מן הגזע ומן השרשים הרי הן של בעל השדה.

[4]) S. R. Abr. b. Davids Comm. zu Edujoth 5, 2: siedendes Wasser heifse deshalb מוגלשין (R. A. b. D. hatte auch die Variante: מגלישין), Pesachim 37 b oben, על שם שמקריחין ומשירין את השער מן הראש כשמרתיחין אותו בהם; darauf citirt er Targum zu Lev. 13, 41 und das Hapaxlegomenon in Hoh. 4, 1.

[5]) Die Erklärung I. P.s zu dieser Phrase: כלומר כועס והומה בלי דבור ואביו אהבו, weicht von der im Aruch s. v. געגע gegebenen wesentlich ab.

זו. Im Neuh. s. v. als זאת.

זול. Zu זולל, Jerem. 15, 19, das zu הזילוה Echa 1, 8 gehört, vgl. שער הזול, Maaser scheni 4, 2.

זרה. Dafs זֵר s. v. als כתר, sieht man aus dem Spruche von den שלשה זרים, Joma 72 b, welche identisch sind mit den שלשה כתרים in Aboth 4, 13[1]).

חלק. Zur Bedeutung „schlüpfrig", Jer. 23, 12, Ps. 73, 18, vgl. שהקטנית מחלקת B. M. 6, 4, indem die dreschenden Rinder auf dem Erbsenstroh ausgleiten; והוחלק אחר במים B. K. 3, 1.

חמה. חמיה, Gen. 38, 25, ist der Vater des Mannes, während in der Mischna, Jebamoth 1, 1, חמיו, חמותו auch den Vater der Frau bezeichnet.

חמר. In der Mischna ist חמור auch weiblich gebraucht, z. B. Bechor. 4, 4, B. Mez. 6, 3.

חסד. חסידה heifst der Vogel, der niemals allein ifst, nach den Rabbinen deshalb so genannt, weil er mildthätig gegen seinesgleichen ist (Chullin 63 a). Die Braut begrüfste man mit dem Epitheton חסודה (Kethub. 17 a), welches bedeutet, dafs sie bei ihrem Gatten Gunst und Huld finden möge; man änderte dabei das ursprüngliche חסידה, um die zu Spöttereien Anlafs gebende Verwechslung mit dem Namen des Storches zu vermeiden[2]).

חצץ. Hiob 21, 21 חצצו bed. sie sind vollendet und gelangten zu ihrer Grenze (מחיצה); vgl. חוצצין Ohol. 8, 1.

חרק. Von diesem Verbum stammt der Vocalname חירק.

---

[1]) Der Spruch ungenau citirt: שלשה זרים היו במקדש זר שלשה זרין מצינו : כתר Vgl. Art. למזבח הזהב וזר לשלחן ולארו במקדש. S. übrigens Die Agada der Tannaiten II, 80.

[2]) וחששו שמא יאמרו חסידה שלא יבא לידי ליעוג מלשון זה העוף לפיכך שינוהו ואמרו חסודה .... Levy II, 87 a und Kohut III, 452 b sagen dasselbe, ohne auf unseren Autor hinzuweisen.

טבור, Richt. 9, 37, die Höhe; vgl. טבור, Nabel, der höchste Punkt des mit dem Gesichte nach oben liegenden Körpers. Deshalb wurde bei der Deut. 21, 2 vorgeschriebenen Messung der Nabel des Erschlagenen als Ausgangspunkt bestimmt, M. Sota 9, 4 (die Ansicht Elieser's)[1]).

טעם, kosten, „ein weniges zwischen die Lippen nehmen, um zu sehen, was es sei"; vgl. מטעמת, Bar. Berach. 14 a.

טפח. Vgl. בטופח על מנת להטפיח, Joma 78a[2]).

טפל. Hiob 14, 17 ותטפל, kann nach טיפולי נשים, Pesachim 42 b unten, erklärt werden: „du bestreichst, verdeckst."

יחש. Dazu gehört durch Transposition עבד אין לו חיים, Kidduschin 69 a.

יצע, מצע. Vgl. המציע מצעות Bar. Baba Bathra 53 b, ומציעין את המטות, M. Sabbath 15, 3.

ירק, speien. Für die Wurzel רקק zeugt M. Baba Kamma 8, 6[3]).

כוה. Versengen des Körpers durch Feuer oder heifses Eisen, vgl. M. Baba K. 8, 1: כואו בשפוד או במסמר.

כזב. Das in Micha 1, 14 erwähnte אכזיב heifst in der Mischna, Challa 4, 8, גזיב.

כלל. Vgl. זה הכלל, M. Chullin 3, 1.

כפה, umkehren; vgl. כופין M. Sabbath 16, 7. Daher stammt כפויי טובה — Aboda sara 5 a unt. — „die das Gute in's Schlimme umkehren."

---

[1]) לפ כך אמרי רבותינו כי ימצא חלל מהיכן מודדין מטיבורו מפני שהוא גבוה . . . .

[2]) Dazu die Erklärung: כלומר מי שמכה בידו על מקום נגוב ועושה בו סימן הטפח שלו. Anders Levy II, 176 b. I. P.'s Erklärung entspricht der Haî Gaons, aufgenommen im Aruch טפח I (Kohut IV, 60 a).

[3]) Das Citat lautet: רקק בפניו ולא הגיע בו הרוק, unrichtig statt: רקק והגיע בו רוקו.

כרע. Im Hiphil stürzen, beugen (l. הטיה st. הטעה); vgl. הכרעת המאזנים, B. Bathra 89 a.

כרשׂ. Vgl. הכרס הפנימי Chullin 3, 1.

כשל. Zu כושל, Ps. 105, 37, vgl. לכושל שבהן, M. Kethub. 9, 2 „dem Aermsten von allen“ [1]).

כתב. Sowie כתב und מכתב sowohl die Schrift als den Inhalt derselben — die Worte — bedeuten, so sind M. Aboth 5, 6 unter הכתב והמכתב die Buchstaben des Alphabetes und das offenbarte Wort Gottes zu verstehen, obwohl die Rede und die Buchstaben von einander nicht verschieden sind [2]).

כרכם, Safran; daher in der Mischnasprache: נעשו פניו מכורכמות, sein Gesicht wurde gelb [3]).

כרפס, Esther 1, 6 gefärbte Seide; in der Mischna bed. das Wort ein in rohem Zustande eſsbares Kraut.

לבן. מלבן, Nachum 3, 14, bed. die Ziegelform, ebenso heiſsen die Vorsprünge der Thüren und Pforten, weil sie jener Form ähnlich sind (Jerem. 43, 9); in der Mischna heiſsen die Getreidebeete wegen ihrer viereckigen Form מלבנות של תבואה (Pea 3, 1).

לול. Der Singular zu לולים I Kön. 6, 8 findet sich in der Mischna: לול של תרנגולים.

לעט, Gen. 25, 30, bed. dasselbe, was ספת M. Maaseroth 2, 6; vgl. מלעיטין, M. Sabb. 24, 3 [4]).

מוח. Die Rabbinen pflegen den Kopf מוח zu nennen, wegen des Gehirns in demselben.

---

[1]) Vgl. Aruch כשל: פירוש כושל עני כדכתיב ויוציאם בכסף וזהב ואין בשבטיו כושל.

[2]) ותנן הכתב והמכתב פי׳ האותיות ודבור הבורא אע״פי שכולן שוין. Diese Erkl. entspricht der ersten im Aruch כתב gebrachten.

[3]) Das Citat ist ungenau statt des oft vorkommenden נתכרכמו פניו (s. Levy, II, 406).

[4]) Unrichtig citirt: אין מלעיטין את הגמל, anstatt: אין אובסין את הגמל . . . אבל מלעיטין.

מחה, II Kön. 21, 13, die Schüssel abwischen; daher die Schüssel selbst תמחוי[1]).

מחק, Richter 5, 26, entfernen, wegnehmen[2]). Vgl. Bar. Baba Bathra 98a: אין מוחקין במקום שנודשין, wo mit dem Worte das Wegnehmen des über dem Rand des Maſses befindlichen Getreides u. dgl. durch das Streichholz bezeichnet wird.

מלח. מלחים, Jerem. 38, 11, ist dasselbe was שחקים M. Keth. 5, 8[3]).

משך, Hiob 28, 18, Erwerb, Besitz, denn Besitzergreifung geschieht zumeist durch משיכה (talm. Terminus für die thatsächliche Uebernahme des gekauften Gegenstandes).

מתג ist dasselbe, was in der Mischna Sabbath 5, 1 פרומביא.

מתי, wann. Im Neuhebr. tritt אי hinzu, z. B. Berach. 1, 1. (Auch in Cap. X des Anhangs.)

נוע. Zu מנענעים, II Sam. 6, 5, die schüttelnde Bewegung der Saiten (נדנוד מיתרי הכנור) vgl. מנענעין vom Schütteln des Palmzweigs, Sukka 3, 9[4]).

נפש. Zu וינפש, Exod. 23, 12, womit das Athemholen des sich Ausruhenden bezeichnet wird, vgl. den neuh. Ausdruck נפש, Grabmal; M. Schekal. 2, 5. Das Grabmal soll nämlich dem Wanderer dienen, um sich dort auszuruhen. Nach anderer Ansicht wird das Grabmal so genannt, weil es den „Namen" (נפשי Ps. 24, 4

---

[1]) Wenn die in der Edition gebotene Lesung תמחויה richtig ist, dann darf man an den Plural תמחויות, Kelim 14, 4, erinnern.

[2]) פ׳ העבירה וחסרה. Stern hat statt des zweiten Wortes והסירה. Daſs וחסרה richtig, zeigt מחסרין in der Erläuterung von מוחקין. Die Erläuterung, in Bezug auf נודשין, auch im Art. נדש.

[3]) Das Citat ist ganz ungenau: פי׳ בגדים שחוקים דתנן נותן אדם לאשתו בגדים חדשים בימי החורף והשחקים שלה פי׳ והבלוים של אשתקד אינה מחזרת.

[4]) Statt והיכן היו מנענעין citirt er ungenau: כיצד מנענעין את הלולב.

= שמי) des Verstorbenen erhalten soll. Dafs die Erhaltung des Namens für den Verstorbenen ein Vortheil ist, ersieht man aus Gen. 44, 20 : er blieb allein seiner Mutter übrig; da diese schon bei Benjamins Geburt starb, kann dies nur darauf hindeuten, dafs ihr Name durch ihn sich erhielt, man sagte von ihm : Sohn der Rachel [1]).

נקר, löchern, bohren; vgl. נקורי תאנים וענבים [2]), Terum. 8, 6.

נשׂק, im Hiphil heizen; vgl. לא יסיק תנור וכירים.

נתך, giefsen, Ez. 22, 20 schmelzen; daher מתכות, Metalle.

סד, Hiob 33, 27, = סיד, Kalk; vgl. האשה לא תסוד.

סהר. In der Mischna, s. Erubin 2, 1, bed. סַהַר einen runden Hof; damit ist zu vergleichen בית הסהר Gen. 39, 20, das Gefängnifs, eigentlich ein runder Bau.

סוך, salben, vgl, Joma 8, 1 בסיכה.

סחה, Ez. 26, 4, wegfegen; vgl. יסיח (אדם) דעתו, Sabbath 83 a, das Entfernen, Abwenden der Gedanken.

סית. In Jos. 15, 18, Hiob 2, 3 bed. הסית rathen, berathen, wie denn auch יסיתך Deut. 13, 7, im Targum mit ימלכינך übersetzt wird (vgl. אמלכינך, Targ. von איעצך Ex. 18, 19); mit dieser Bed. des Verbums ist verwandt שבועת היסת : der auf Grund der „Berathung" Rab Nachmans und seiner Gefährten eingesetzte Schwur (Schebuoth 40a).

סלד, Hiob 6, 10; aufser dem aus Abulw. übernommenen angeblichen Talmudcitate ביצה הסלודה באור [3]) noch שהיד סולדת בהן, Sabb. 40 b.

---

[1]) Im Art. אנח.

[2]) Aufser der gewöhnlichen Erklärung dafür (die auch Aruch hat), es seien die von Schlangen benagten Früchte gemeint, giebt Ibn P. auch eine andere : העופות נוקבין את הפרות אחר שנוקבין את הנבלות.

[3]) S. Die hebr.-neuhebräische etc. Sprachvergleichung des Abulwalîd, S. 22. Daselbst ist nachzutragen, dafs die Züricher Handschrift des Menachem'schen Machbereth ebenfalls הסלודה liest (nicht הסולדת)

ספח. Zum Plur. von ספיח, Hiob 14, 19, vgl. שומרי ספיחין, M. Schekal. 4, 1 [1]).

ענה. תעגנה, Ruth 1, 13, ist s. v. als תהינה עגונות „gefesselt, gebunden“; vgl. עוגין, Anker, M. Baba bathra 5, 1.

עגם, Hiob 30, 25; vgl. עגמת נפש, M. Megilla 3, 3 [2]).

עוף. Zu עפעפים, so genannt von der flatternden Bewegung der Augenlider, vgl. הרף עין, Berach. 2 b.

עט. בעטיו של נחש gehört nicht, wie Scherira Gaon meint (s. Abulwalîd s. v.), zu עט, Schreibrohr, sondern ist nach dem aram. עטה, Rath, zu erklären.

עיר. Statt עֲיָרִים, Ri. 10, 4, sagt man neuh. עירות.

עלה. Zu והעולה על רוחכם, Ezech. 20, 32, vgl. neuh. יעלה על דעתך, talm.-aram. סלקא דעתא.

עלם, verbergen; vgl. בהעלם אחד Sabb. 70 b, שתי העלמות.

ענן. Zu בענני, Gen. 9, 14, vgl. יום המעונן.

עסס. Zu ועסותם, Mal. 3, 21, gehört עיסה, Teig (Art. לוש).

עצם, Jes. 33, 15 und 29, 10 das Auge schlieſsen, durch Transposition dasselbe wie המעמץ M. Sabb. 23, 5.

עקל. Zu עקלתון, Jes. 27, 1, vgl. דרך עקלתון, B. bathra 99 b unten.

ערב. Von der Bed. mengen, vermischen stammen die Ausdrücke: עירובי שבת, ע׳ תחומין, ע׳ תבשילין.

עתק. Zu העתיקו, Prov. 25, 1 vgl. העתק, das Buch, aus dem man copirt [3]).

פוג. ויפג, Gen. 45, 26, ist entweder nach כדי שתפוג צינתן, Sabb. 40 b (aufhören, abnehmen) zu verstehen, oder nach יין קשה שינה מפיגתו (entweichen) Baba bathra 10a [4]).

---

und Menachem b. Salomo im Prüfstein s. v. dasselbe Pseudocitat hat: ביצה הסלודה באור.

[1]) Die zur Mischna gegebene Erkl. lautet ziemlich so wie die Maimunis im Comm. zur St.

[2]) Das Citat lautet paraphrastisch: עלו עשבים בבית הכנסת שחרב אסור לתלוש מפני ע׳ נ׳.

[3]) כמו שיקראו לספר שיכתבו ממנו ההעתק.

[4]) Auch Abulwalîd, Wb. 565, 5 citirt das dem zweiten Beispiel

פוק. Vgl. מפקפק או נוטל אחת מבינתים (או), M. Sukka 1, 7; מפקפק bed. „er schüttelt die Enden der Balken."

פרם, Jer. 16, 7, Jes. 58, 7. Vgl.[1]) בכדי אכילת פרס, Pesachim 44a, בפרס הפסח ובפ׳ העצרת ובפ׳ החג, M. Schekalim 3, 1[2]), מנה ופרס M. Edujoth 3, 3[3]).

פרע, Lev. 10, 6, Num. 5, 18. In der Mischnasprache bed. פריעה „Entblöſsung".

פשׂע, Jes. 27, 4, I Sam. 20, 3; vgl. ג׳ פסיעות, Bar. Joma 53b, אל יפסע אדם פסיעה גסה בשבת.

צבט, Ruth 2, 14; mit Lautwechsel ט für ת zu erklären nach מצאן צבתים, Erubin 10, 1, צבת, Aboth 5, 6.

צבע. Das Verbum zu אצבע Finger M. Joma 2, 1 הצביעו[4]); vgl. ferner בית הצביעה Chagiga 3, 1, Kelim 25, 7, der Ort am Gefäſse, wo man die Finger hineinsteckt, der Henkel[5]).

צבר. Vgl. יתן צבר של קורות, J. Sabb. c. IV g. E. und das Wort צִבּוּר.

צוף. Zu ויצף II Kön. 6, 6 vgl. צפה על פני המים Aboth 2, 6[6]).

ähnliche שינה כל שהיא מפינה את היין (Sanh. 22 b). Statt מפינתו lautet die gew. Lesart מפכחתו, s. Levy, IV, 44.

[1]) Auſser dem auch von Abulw. citirten הנותן פרוסה לעני (s. Hebr.-neuhebr. Sprachvergl. S. 25).

[2]) Die Erkl. dazu lautet: הבורא פסק לכל מועד יום לפניו להתעסק בענינו שהרי הכ׳ עומד בפסח ראשון ומזהיר על השני שנאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש ופרס הפסח הוא יום לפני פסח שהוא פרוסה של חדש מלא. Vor יום ist beidemal ט״ו zu ergänzen, „15 Tage" die Hälfte eines Monates. Vgl. den jer. Talmud zur Mischna.

[3]) Stern setzt zu diesem Beispiele hinzu: „Daniel 5", als ob מנא תקל ופרסין gemeint wäre. — Uebrigens findet sich auch dieses Beispiel nebst den vorhergehenden im Aruch פרס I.

[4]) Erklärt mit עשו גורל באצבעות.

[5]) Vgl. oben unter בית.

[6]) Dieselbe Stelle citirt er auch zu ארץ צפתך, Ez. 32, 6, Art. צפה.

ציץ, Exod. 28, 36, heiſst in der Mischna טטפת (Sabbath 6, 1).

צמר. Die Benennung der Baumwolle צמר גפן beruht auf ihrer Aehnlichkeit mit der Schafwolle.

צפר. שחלת, Exod. 30, 14, ist dasselbe was ציפורן, Kerith. 6 b, eine wegen ihrer nagelförmigen Gestalt so benannte Gewürzgattung; vom Targum mit טופרא übersetzt.

צרע, Exod. 23, 28 צרעה eine Art „groſser Fliegen, die den Menschen an der Nase stechen", in der Mischnasprache Plur. צרעין (Machschirin 6, 4).

קדם. Zum Hiphil vgl. הבא מן הדרך מקדימין לו שלום.

קוא. Aus והקיאה דרך בית הרעי, Menach. 69 a, ist ersichtlich, daſs dieses Verbum auch die Absonderung der Excremente bezeichnet, vgl. Jes. 28, 8. (Art. פלט.)

קום. Zu וקמה I Sam. 24, 21, תקום Jes. 7, 7, vgl. die Redensart יתקיים הדבר בידיך.

קמט. Mit הקמטים[1]) ist gleichbedeutend פימה, Hiob 15, 27.

קפץ, Hoh. 2, 8; vgl. הדיוט קופץ בראש, Meg. 12 b.

קרח. Das schäbig gewordene Kleid, s. קרחתו, Lev. 13, 42 f. im Targum שחיקותיה, heiſst in der Mischnasprache שחקים[2]).

ראל. Zu אראלם, Jes. 33, 7, vgl. אראלים, Kethub. 104 a.

רבה. Gen. 21, 20 רֹבֶה, Jüngling, vgl. Tamid 1, 1 הרובים שומרים שם.

רבע, Lev. 18, 23 und 20, 16, bed. nach einer Ansicht s. v. als Ergieſsung (des Samens), vgl. רביעה ראשונה ושניה Taan. 3, 1, vom Regenguſs; verwandt damit ist ככבד ורבץ לא הוי חזקה, הרוצה לרבץ את ביתו, vom Besprengen des Fuſsbodens mit Wasser zum Zwecke der Kühlung, nachdem im Targum für רבץ gesagt wird רבע.

---

1) J. P. citirt נתפתחו הקמטים st. נתפשטו הק׳, B. bathra 120 a.

2) S. oben unter מלח, und Art. שחק.

רוע, Jes. 24, 19, התרועעה ist nach einer Ansicht aus רעע, Targum von רצץ, zu erklären; vgl. חבית שנתרועעה, Kelim 3, 4, was analog ist mit רצוץ, Jes. 36, 6.

רעף, Ps. 65, 12, s. v. als ערף, fliefsen, sich ergiefsen; daher heifsen die Dachrinnen רעפים (Art. ערף)[1].

רוף. Mit ירופפו Hiob 26, 11 setzt I. P. aufser dem von Abulw. im Namen Hâi Gaons citirten רפפות, Oholoth 13, 1[2]) auch einen Buchtitel in Verbindung: ספר רפפות „ein Buch, in welchem die Zeichen der einzelnen Glieder des menschlichen Körpers angegeben sind, was die Erschütterung, Zuckung jedes einzelnen Gliedes an Gutem oder Schlimmem bedeute[3]).

רזה, mager, dasselbe was in der Mischna בהמה כחושה, בשר כחוש.

רצה. Zu ורציתם, II Chr. 10, 7, vgl. מרצה את חברו; zu והרצת Lev. 26, 34 „bezahlen" vgl המרצה מעות, Erubin 18b.

רקח. Vgl. חנניה בן הרקחים.

רשה. Das neuh. רשות hat zweierlei Bedeutung: 1. Erlaubnifs, wie רשות נתנה Berach. 6a; 2. das Gebiet, der Ort des Menschen, wie רשות היחיד.

רתח. Vgl. מים רותחין.

שבר. Zu משבר, II Kön. 19, 3, dem Aequivalent von אבנים, Exod. 1, 6, vgl. אשבורן, M. Ohol. 3, 3 und sonst „Vertiefung" (אבן).

שוט. Jes. 33, 21 שיט gehört möglicherweise zu אין שטין על פני המים, M. Beza 5, 2.

שור. Ez. 27, 25 שרותך Karawanen; vgl. שיירה שחנתה בבקעה. Mit תשורה, I Sam. 9, 7, von שור sehen, vgl.

---

[1]) ומזה נקראו המזחלות רעפים בין תבין.

[2]) S. Leben und Werke des Abulwalîd etc. S. 87, Anm. 31.

[3]) S. oben 10. Jhg., S. 139, Anm. 3.

ולא יראו פני ריקם, Exod. 23, 15, ist gleichbedeutend ראיה, Chag. 1, 2.

שׂמח. Koh. 8, 15 Zufriedenheit; vgl. השמח בחלקו, Aboth 4, 1, im Sinne von Prov. 17, 1.

שׁקל. משקולת, Jes. 28, 17, die Wage der Bauleute, wie M. Baba bathra 2, 14 כל האילן כנגד המשקולת[1]). (Art. אנך).

שׁרק. Von diesem „das Zusammenziehen der Lippen und gleichzeitige Hervorbringung eines leichten Tones aus denselben" bezeichnenden Verbum stammt der Name des Vocales אוּ : שרק.

תמר. Zu תימרות עשן, Joel 3, 3, vgl. כשתעלה תימרתו, Chullin 112a.

IX.

Erklärungen nach dem Aramäischen.

אִין. I Sam. 21, 9, s. v. als אִם, wenn. Dasselbe bed. das Wort im jerusalemischen Talmud[2]).

בוש. Zu בשש, Exod. 32, 1, vgl. האי לחמא לא צריך בשש, Berach. 40a[3]).

בצר, abschneiden; vgl. בציר מהכי, weniger als dies, indem בציר eigentlich „Schnitt" (חתך) bedeutet.

בתר. II Sam. 2, 29 בתרון, der Schlufs — Ueberrest — des Heeres; vgl. בתראין, Targum von אחרונים.

ניד. Jes. 48, 4 ניד ברזל s. v. als חתיכת ב׳; vgl. נדו, Dan. 4, 11.

---

[1]) Dazu die Erklärung: שהיו אנשי ארץ ישראל קוצצין נופות האילנות הנוטות מעל הגדרות לרשות הרבים במאזנים שמא יאהיל על שום טומאה לטמא את העוברין.

[2]) וכן לשון ירושלם דגמרא. S. Levy I, 67 a.

[3]) בשש sei soviel als עכבה Verzögerung; es ist die von Raschi z. St. gegebene Erklärung, und von den drei im Aruch s. v. בשש angeführten die mittlere. Das Citat ist ungenau, statt לית דין צ׳ ב׳.

רחק. Im Targum דוחקא s. v. als hebr. לחץ.
דרג. Zu מדרגה Hoh. 2, 14 vgl. דרגא, Stufe.
זור, Ps. 58, 4 und 78, 30 s. v. als סור, vgl. Targum zu ויסרו Gen. 19, 3 (וזרו). Dahin gehört auch מוזר Ps. 69, 6. Vgl. noch פלנינן ליה קרנא זור (soviel als קרן נטויה), B. mezia 108 b (wo die gew. Lesart קרנזול).
חדה. Targum hat חדוא für שמחה.
חוה. Vgl. Dan. 5, 12 אחוית אחידן, hebr. הגדות וסודות סגורין וסתומין.
חלל. Zum neuh. חללים „die Eingeweide“ (Ber. 60 b) vgl. יחלל, Targum zu ירחץ Lev. 1, 9 vom Abwaschen der Eingeweide.
חסל, Deut. 28, 38, zu Ende bringen, vernichten; vgl. ואתחסיל, T. zu ויגמל, Gen. 21, 8.
חפה, auch חפא II Kön. 17, 9, bedecken; vgl. חופאה, T. zu מכחסה, Ex. 26, 14.
חשב, I Sam. 1, 13; vgl. חשיבית, T. zu דמיתי, Num. 33, 56.
טרד. Prov. 19, 13, טורד, klingt wie eine Uebersetzung von נגרש, ויגרשו, Jes. 57, 20, wie denn das Targum ויגרשום, Num. 14, 45, mit וטרדונון wiedergiebt.
יקף (viell. נקף) s. v. als סבב; vgl. דאקיפתון, Targum von סב Deut. 2, 3.
יקר und כבד hängen zusammen; das Schwerere ist das Angesehenere und von den Metallen ist das besser Geläuterte, Werthvollere auch schwerer; im Targum steht יקיר für כבד und נכבד.
כבש, erobern. וכבש T. von וילכד Num. 32, 42.
לאך. Esra 10, 13, והמלאכה s. v. als עצה; vgl. אמלכינך, T. zu Exod. 18, 19, מלכי, Dan. 4, 24.
להה, Gen. 47, 13; vgl. משלהי ולאי T. zu Deut. 25, 18.
לוה, Koh. 8, 15; vgl. לאלויהון (l. לאלואיהון) T. von לשלחם, Gen. 18, 16.
לקח, Num. 16, 1 „berathen“; vgl. die talmud. Redensart לקחו והניחו = שקלו וטרו.
מחא. Vgl. ומחא, T. von ויך.

מחה. Zu ממחים, Jes. 25, 6, „als Heilmittel bewährt" (neuh. מומחה) vgl. איתמחי קמיע Sabb. 61 b.
מנה, Dan. 1, 5, Jona 2, 1; vgl. מני, T. von הפקד Num. 1, 50, ימני, T. von יפקד, Num. 27, 16.
מצר, Echa 1, 3; vgl. בר מצרא, Grenznachbar.
נגל. מגלא T. von חרמש, Deut. 16, 9.
נסך, Metall gieſsen; vgl. ההיא נסכא [1]), Goldbarren (זהב עשות).
נצה. Zu מצה, Prov. 17, 19 vgl. מצותא, T. von מריבה.
נצח. Esra 3, 8 לנצח = לְמַנּוֹת; vgl. Dan. 6, 4 מתנצח = ממונה.
צוף. Targ. von הציף, Deut. 11, 4 ist אטף; dieses ist verwandt mit טפוף, Jes. 3, 16, Bezeichnung des mit der Bewegung eines Seeschiffes vergleichbaren stattlichen und ruhigen Ganges.
קום, Lev. 25, 30, Gen. 23, 20; vgl. בנים של קיימא [2]).
קפץ, Hoh. 2, 8; vgl. לקפצא, T. von לנתר, Lev. 11, 21.
ראה. Zu ראיות, Esther 2, 9 vgl. לך הוה חזי, T. zu Gen. 49, 3, כרחזי, T. von כמשפט, Lev. 5, 10.
רגז, zürnen; vgl. מרגזין, T. von מקציפים, Deut. 9, 22.
שֵׁד, Deut. 32, 17, Ps. 106, 37; vgl. לשדין, T. zu Lev. 17, 7.
שוה. Zu שוה פניה, Jes. 28, 25, vgl. לאשווי גומות.
שול, Exod. 28, 39 mit שפולי übersetzt, demselben Worte, welches das Targ. für תחתית, Exod. 19, 17, giebt.
שלח, Ezech. 2, 9 bedeutet das Herausziehen der Hand aus dem Handschuh, vgl. וישלח, Targ. von ופשט, Lev. 6, 4.
שלט, herrschen; vgl. Targ. zu תמשל, Gen. 4, 7.
שרת. Zu משרת II Sam. 13, 9 vgl משריתא, T. von מחבת.
תאם. Zu תומים Gen. 25, 24 vgl. תומי T. von שומים Num. 11, 5: der Knoblauch ist von Natur „zwillingshaft" [3]).

---

[1]) Viell. ungenau citirt st. ההוא גברא דחטף נסכא, Schebuoth 32b.
[2]) M. Chullin 12, 3 : בני קיימא.
[3]) וכן תרגום ואת השומים ותומי שברייתו תאומים.

תור. Zu תורת האדם II Sam. 7, 19 (= תואר) vgl. תוריתא דנהמא „Gestalt des Brodes", Berach. 37 b.

תנה. Zu יתנו, Hos. 8, 10, vgl. ותתנינון, T. von ושננתם, Deut. 6, 7.

X.

Etymologisirende Worterklärungen.

בָּר, Gen. 45, 23, Nahrungsmittel von ברה, II Sam. 3, 35. A. ברה.

זולל, Deut. 21, 20, Prov. 23, 20, Bezeichnung des vielen Essens, hängt mit זול, neuh. wohlfeil zusammen, da was in Fülle zu haben, wohlfeil ist. A. זלל.

ידעוני, Deut. 18, 11, wird so genannt, weil er durch Zauberkünste das Zukünftige kündet. A. ידע.

יחידה heiſst die Seele, Ps. 22, 21, weil unter den geschaffenen Wesen keines ihresgleichen ist, indem alle vergehen und nur sie immer fortdauert. A. יחד.

יש. Daher stammt nach Einigen תושיה, das Wahrhafte, Wesentliche, s. oben Jhg. 10, S. 137.

כנס. Davon מכנסים, das Kleidungsstück, in welches die Beine hineingehen.

מתח, ziehen, dehnen, Jes. 40, 22; daher אמתחת, der Sack, der nur so gefüllt oder geleert werden kann, indem man ihn zieht, ausdehnt.

נוף, schüttelnd bewegen, daher נפה das Sieb.

נֹקֵד, II Kön. 3, 4. Amos 1, 1, Ziegenhirt, so genannt, weil die Ziegen gewöhnlich נקודות, gesprenkelt sind. A. נקד.

נשק, Ps. 2, 12, etwas behüten, daher auch משק, Gen. 15, 2.

ספינה nennt man das mit Gebälk bedeckte — ויספן I Kön. 6, 9 — Schiff, während das offene Schiff, Boot דוגית heiſst, im Talmud ארבא. A. ספן.

עטופים, Gen. 30, 42. Vielleicht heiſsen die im Winter —

vom Elul bis Adar — geborenen Schafe deshalb so, weil sie während dieser Zeit nicht geschoren werden, also „eingehüllt" sind. A. עטף.

עצרת, Jer. 9, 1, die Versammlung, Rotte, so genannt, weil sie Macht besitzt. A. עצר.

צהרים heifst die Mitte des Tages, weil in diesem Zeitpunkt alle Orte gleichmäfsig beleuchtet sind, indem das Sonnenlicht nach allen Seiten gleichmäfsig glänzt. A. צהר.

צפה. Daher מצפה, weil hochgelegen und zum Ausschauen geeignet.

רָאָה und דָּאָה, Name eines Raubvogels, der das Aas von Ferne „sieht" und zu demselben „hinfliegt". A. ראה.

רְאֵם so genannt wegen des hohen Halses. A. ראם.

רוף, erschüttern Hiob 26, 11. Vielleicht daher תרופה, Ezech. 47, 12, das Heilmittel, welches die Krankheit erschüttert, verscheucht.

רכל. Der Parfümhändler heifst (Hoh. 3, 6) רוכל, weil er mit seiner Waare gleich einem Hausirer oder gleich einem Verleumder umherzieht, oder weil er die Waaren seiner Concurrenten verleumdet, schmäht, oder weil seine Waare, einem Verleumder gleich, ihn durch ihren Duft verräth.

תער heifst das Scheermesser, weil es mit seiner Scheide — I Sam. 17, 51 — verbunden ist.

XI.

Exegetische Grundsätze.

Das erste Capitel des Anhangs seines Wörterbuchs [1]) leitet Ibn Parchon mit den Worten ein: „Man findet ge-

[1]) תמצא מקרא קצר או מהופך סמך הכתוב על הדעת המעידה עליו. In einem Codex der Bodleyana, Nr. 1331, 2 des Neubauer'schen Catalogs, findet sich ein grammatisches Fragment, das dem Ibn Esra

kürzte Bibelstellen oder solche mit umgekehrter Wortfolge, weil die heilige Schrift sich auf die Vernunft verläſst, welche über den Sinn der Bibelstelle Zeugniſs ablegt". Auf diese Weise führt unser Autor die von Abulwalîd übernommenen exegetischen Normen auf ein allgemeines Princip zurück, wonach sämmtliche Abweichungen von der einfachen, gewöhnlichen Ausdrucksweise dadurch gerechtfertigt sind, daſs es der Vernunft des Lesers überlassen und die Vernunft dazu auch fähig ist, trotz der ungewöhnlichen Ausdrucksweise, den Sinn des Satzes klar zu erkennen [1]). Dasselbe Princip führt Ibn Parchon in einem besonderen gröſseren Excurse aus [2]), der an Prov. 14, 1 anknüpft, wo אולת zu ergänzen sei durch אשת, ebenso wie auf entsprechende Weise zu ergänzen ist der Schluſssatz von Jes. 42, 8 und Prov. 21, 14 b. Der Excurs wirft die Frage auf: Warum verwirrt uns die h. Schrift so, indem sie bald umgekehrte Wortfolge anwendet, bald kürzt, bald wieder andere Wörter gebraucht, als der Sinn erfordert und so dem Leser groſse Mühe verursacht [3]). Die Antwort geht davon aus, daſs auch die sinnliche Wahrnehmung (durch die fünf Sinne) oft täuscht und der Rec-

---

zugeschrieben wird und mit folgenden Worten beginnt: וזאת תורת האדם הרוצה לעמוד על עקר המקרא יש לו לדעת כי פעמים תמצא מקרא קצר או מהופך וסמך הכתוב על דעת המעיד' עליו (s. Neubauer's Catalog Col. 474 b, auch bei Dukes, Literaturbl. des Orients, XI, 342). Offenbar ist das Fragment ein Auszug aus dem Anhang des Machbereth. Bei Ibn Esra, Safa berura 6 b, heiſst es: יאחזו העברים דרך קצרה ויסמכו על דעת השומע.

[1]) Im Nachwort umschreibt er dies Princip so: הנה אפילו בתורה ובמקרא הראיתיך באלו השערים הנכתבין בראש הספר הזה שיש בהן דיבור שמשפטו להאמר כך ונאמר בשינוי שלא כדין כי סמך הכתוב על הדעת שמכריע את הספיקות כראוי.

[2]) Art. אול (2 b—2 d).

[3]) למה תערבב אותנו המקרא כך .... ותצרך אותנו לטורח גדול.

tification durch die Vernunft bedarf, daſs ferner die Vernunft allein Vieles erkennen läſst, was durch die sinnliche Wahrnehmung nicht hätte beobachtet werden können (wie die Thatsachen der Astronomie, die Heilkraft gewisser Pflanzen, die Behandlung der Krankheiten, das Wachsthum der Pflanzen und der Kinder), so daſs es bei der Erkenntniſs vor Allem auf die Vernunft ankömmt [1]). So verhalte es sich auch mit den hier in Betracht kommenden Stellen der heiligen Schrift, an denen vernünftigerweise nur ein von dem Wortlaute nicht bezeichneter Sinn anzunehmen ist, wie z. B. in I Chr. 7, 15, I Kön. 2, 28, Jer. 33, 26 [2]). An diesen und anderen Stellen der h. Schrift dürfe man nicht etwa an einen Irrthum im Texte denken, sondern „die h. Schrift verlieſs sich auf die Vernunft und vermied weitläufigere Erläuterung" [3]).

Dasselbe Princip von der maſsgebenden Vernunft, auf deren Erkenntniſs die Ausdrucksweise der heiligen Schrift sich verläſst und durch welche sie vor Miſsverständniſs bewahrt ist, gilt bei Ibn Parchon auch als Grundlage und als Rechtfertigung für die *menschliche Redeweise*, deren sich die h. Schrift bedient, wenn sie von Gott spricht. Dieser speciellen Anwendung des Vernunftsprincipes in der Erklärung der h. Schrift widmet er ebenfalls einen gröſseren Excurs, anknüpfend an den Ausdruck, daſs Gott Abraham *versucht* habe (Gen. 22, 1). Dies sei ebenso

---

[1]) מכל זה תבין כי אין ההרגשה כלום והדעת היא עיקר.

[2]) Es sind das Beispiele „stellvertretender Ausdrucksweise" wie sie Abulwalîd in dem bekannten Cap. seiner Grammatik angenommen hatte. S. mein „Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd etc." S. 19—29.

[3]) אלא סמך על הדעת ולא טרח בביאורו משום אריכות. — Zum Schlusse des Excurses, der auch noch andere Beispiele enthält, heiſst es dann: הא למדת כי על הדעת ראוי לסמוך ולא על הרגשות. S. auch A. געל mit Bezug darauf, daſs שור, sonst das männliche Thier, in Hiob 21, 10 sowie Lev. 22, 27 die Kuh bedeutet: אלא סמך הכתוב על הדעת שיודעת שאין לזכר הריון ולא בן שימצא כרוך אחריו.

menschliche Redeweise, wie wenn es heiſst: Gott bereute, Gott kam herunter, Gott erhob sich. „Um die Erzählung in unser Herz zu senken und was wir nicht unmittelbar zu erkennen vermögen uns in Bildern erkennen zu lassen, und zwar solchen, die den uns wohlbekannten Verhältnissen und Handlungen der Menschen entlehnt sind, spricht die Thora in menschlicher Redeweise zu uns, da sie sich darauf verläſst, daſs die Vernunft uns die Wahrheit kundgeben werde [1]). Nachdem hierauf der Bericht von der Versuchung Abrahams ausführlich erläutert worden, wirft I. P. auf's Neue die Frage auf, warum die heilige Schrift durch solche nicht der Wirklichkeit entsprechende Redeweise zu Zweifeln und Miſsverständnissen Anlaſs gebe? Die Antwort besteht in einer eingehenden Darlegung der Nothwendigkeit, Menschen über Gott nur in menschlicher Redeweise zu belehren [2]).

---

[1]) Art. נסה: · · · · כמו וינחם י״י וירד י״י ויעל אלהים ומשום לשקע בלבנו הספור · · · · ומשום שנדע בני אדם ומנהגם ועניניהם לפיכך דברה לנו התורה בלשון בני אדם וסומכת על הדעת שהיא תעיד על אמתת הדבר·

[2]) Einige prägnante Stellen verdienen hervorgehoben zu werden: הוי יודע כי אילולי שדברה כלשון בני אדם לא היינו מבינים דבריה כראוי מפני שאנו בני אדם ולא נהגנו אלא בעניני בני אדם לפיכך תמשיל לנו משלים בדבר שנהגנו כדי שנבין סיפור דברים כאדם חכם שילמד חכמות לבני אדם משונים אם יתקשה עליהם שום דבר מכל דבריו הרי זה ממשל משל לכל אחד ואחד מהן לפי מלאכתו · · · · ואנו לא נדע אלא מלכים ודמיות יושבין על כסא אוכלין ושותין ישנים ושוחקין ומתנחמין ומנסין את עבדיהן · · · · והק״בה אינו כך · · · מכל מקום חויבין אנו לכבדו כפי היכולת כמו שנעשה למלכינו · · · · ומשום זה צונו לעשות לו משכן · · · ומשום זה דברה תורה ויעל אלהים· Vgl. noch Art. נחם: כי דברה · · · למו ילעג וינחם וירד תורה כלשון בני אדם לשקע בלבנו סיפור שנוכל להכיר כשעושין מלכי בני אדם · · · · ובודאי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם ואילולי שסמך הכתוב על הדעת לא דבר כלשון ב״א·

Eine sehr beachtenswerthe Theorie stellt Ibn Parchon über die Art auf, wie die *Propheten* Gottes Herrlichkeit geschaut haben; die hierin wahrzunehmenden Verschiedenheiten haben ihren Grund in dem Schicksal und den Verhältnissen der betreffendnn biblischen Persönlichkeiten, die in den Visionen angedeutet sind [1]). Dafs Gott dem Adam „einherziehend“ erschien (Gen. 3, 8) deutet auf die Vertreibung aus dem Paradiese. Bei Abraham steigt Gott auf (ib. 17, 22), ein Hinweis auf seine Wanderungen. Das Auf- und Niedersteigen der Engel auf Jakob's Leiter (ib. 28, 12) bedeutet den Wechsel in seinen Geschicken. Der brennende und nicht verzehrte Dornbusch (Exod. 3, 2) deutet an, dafs Moses und Israel von Pharao und den Aegyptern nichts zu befürchten haben. Das Weifs und Blau in der Gotteserscheinung, welche die Jünglinge Israels sahen (ib. 24, 10) bedeutet die Sündlosigkeit, die der Nähe der Gottesherrlichkeit würdig ist. Dem Feldherrn Josua erscheint der „Feldherr des Ewigen“ (Josua 5, 14). Den Propheten der Königszeit erscheint Gott als König auf dem Throne (Jesaia 6, 1). Bei Daniel, der das Ende des Prophetenthums bezeichnet, ist Gott der „Alte der Tage“ (Dan. 7, 9) [2]).

Auf die metaphorische Ausdrucksweise der Bibel macht Ibn P. öfters aufmerksam und bedient sich dabei desselben Ausdruckes, wie Ibn Esra: משל הוא [3]). Einmal

---

[1]) Art. נגש (38 d): וכל מה שראו הנביאים אינו אלא לאות ולמופת ויש לשינוייהן טעם.

[2]) Eine ähnliche Theorie der prophetischen Visionen hat der ältere Zeitgenosse Ibn Parchons Jehuda b. Barsilai aus Barzelona. S. dessen Jezira-Commentar, ed. Halberstam p. 39, 134—139, und meine Darstellung in Revue des Études Juives XVII, 282.

[3]) S. A. לוח, zu Jerem. 17, 1, מול, zu Deut. 30, 6, מלט, zu Hiob 19, 20, מסס, zu Deut. 1, 28. 20, 8, מתק, zu Hiob 24, 20, סבא, zu Jes. 1, 22, קור, zu Jes. 59, 5, שול, zu Jes. 6, 1. Die Bemerkung zu תכאיבו II Kön. 3, 19: משל הוא ואינו יוצא מידי פשוטו (A. כאב) soll wohl sagen, dafs die Grundbedeutung „Schmerz bereiten“ auch aus der metaphorischen Anwendung ersichtlich ist.

giebt er eine unvollständig alphabetische Liste metaphorischer Ausdrücke [1]).

Auf Ibn Esra's Belehrung zurückzuführen, wenn auch schon bei Abulwalîd formulirt vorgefunden, ist die bei Ibn Parchon wiederholt vorkommende Theorie vom Vicariiren der Ausdrücke für Sinneswahrnehmungen [2]). Die Lehre Ibn Esra's, daſs es im Hebräischen vor Allem auf die Verständlichkeit des Gesprochenen ankömmt, nicht aber auf Abweichungen des Ausdruckes im Einzelnen [3]), findet bei Ibn Parchon eine erweiterte Anwendung; er rechtfertigt mit derselben sogar Unregelmäſsigkeiten und Unrichtigkeiten im sprachlichen Ausdruck [4]).

An die aus Abulwalîd übernommene Erklärung des Wortes צאלים, Hiob 41, 21, auf Grund des *Parallelismus* [5]) knüpft Ibn P. die Bemerkung, daſs diese Art der „Paarung der Worte", als deren Beispiel er Deut. 32, 2 anführt, in den meisten Liedern der h. Schrift sowie im gröſsten Theile der Bücher Sprüche und Hiob zu finden

---

[1]) A. רחם, bei Gelegenheit von Ps. 110, 3: כי הרבה ימשילו כך כגון אישון לילה בגדי ישע בני אשפתו גיד ברזל דלת פניו חלב הארץ כנפי שחר לחם עצלות נבלי שמים שפת היריעה עפעפי שחר עבותות אהבה.

[2]) Anhang 7b: הא למדת כי יחליפו האברים; A. באש: הוי יודע כי האברים השכנים והקרובים זה לזה יחלפו מעשיהן ומדותיהן זה לזה; A. חרה: נהגו לחלף מדת אבר זה לזה. S. Kaufmann, Die Sinne, S. 68.

[3]) S. Ibn Esra's Comm. zu Exod. 18, 21 und 20, 1.

[4]) Art. לקח: כך מנהג לשון הקדש אם ידע האדם מה שידבר לו חברו ויבין את דעתו אין חוששין מן המלות אם הולכין באמת או שלא כמשפט. Im Nachwort: כי לא נעשה הדבור מתחלה אלא כדי שיבין האדם ויכיר מה שיש בלב חברו על ידי דיבור בין יהיה הדבור מעוקל בין י׳ מיושר.

[5]) S. Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd etc. S. 39.

sei[1]). — Die von den Arabern übernommene Metrik der neuhebräischen Poesie hält er — auf Grund der von einem Meister dieser Poesie, von Jehuda Halewi empfangenen Belehrung — als der Natur der hebräischen Sprache nicht angemessen[2]). „Wäre Reim und Metrum etwas Gutes, so hätten auch die Söhne Korachs und die Könige David und Salomo, die doch grofse Dichter waren, sich ihrer bedient.“ „Wäre das Hebräische hierfür geeignet, so hätten gewifs Jene früher als jede Nation die metrische Form angewendet.“ „In unserer Sprache giebt es die rhetorischen Satzformen der Frage, wie Exod. 17, 7, des Verwirrtseins, wie Gen. 19, 6 (wo das Accentzeichen Schalscheleth den angegebenen Sinn bezeichnet), der flehenden Klage, wie Exod. 5, 15, der Drohung, wie Num. 23, 19, und sonstige Beispiele, bei deren Lesen wir den Propheten gleichsam vor uns sehen“[3]). Solche Feinheiten der Reden aber gehen durch das Metrum verloren.

Sein exegetisches Verfahren in der Erklärung schwieriger Wörter kennzeichnet Ibn Parchon mit den Worten, die er gleichsam als Grundregel der Schrifterklärung betrachtet: Wir haben die heilige Sprache nicht durch unmittelbare — lebendige — Belehrung empfangen, sondern fanden die heilige Schrift und verglichen ihre Worte mit einander, brachten sie mit einander in Zusammenhang[4]). Er will damit den Umstand rechtfertigen, dafs er dasselbe Wort an der einen Stelle seines Werkes anders erklärt,

---

[1]) Art. צאל: כי כן מנהג זיווג המלות יערף כמטר לקחי . . . כך הן רוב שירות המקרא ורוב ספר משלי ואיוב. Vgl. auch Art. קוה, in Bezug auf Hiob 17, 15: מנהגו לזווג המלות.

[2]) S. den Excurs am Schlufs der grammatischen Einleitung (4d—5b).

[3] Vgl. dazu Kusari II, 72 (ed. Cassel, S. 172 f.).

[4]) Art. תעה Ende: כי לא קבלנו לשון הקדש מן רב אלא מצינו המקרא ודמינו דבריה זה לזה וזה מזה.

als an der anderen, drückt aber zugleich die allgemeine Anschauung aus, dafs wir bei der Erklärung des Bibelwortes vor Allem auf die Bibel selbst als Hilfsmittel des Verständnisses angewiesen sind [1]).

Einzelne exegetische Bemerkungen allgemeiner Art. Im Buche Ruth bed. הֲלֹא s. v. als הִנֵּה [2]). — Im Buche der Klagelieder bedeutet das Perfectum auch eine Bitte, z. B. 3, 58 f. [3]). — Wo im Pentateuch der Ausdruck „in der Mitte seines Volkes", „aus der Mitte seines Volkes" hinsichtlich der Ausrottung vorkommt, dort ist dies im Sinne von Hiob 34, 26 zu verstehen: Gott bestraft die Sünder so, dafs Andere es sehn und das Strafgericht Gottes erkennen [4]). — Die Fragepartikel אנה, mit welcher nach dem Orte gefragt wird, bezeichnet die Zeit, sobald sie sich mit עד verbindet [5]). — Das Volk Israel wird in der heili-Schrift mit folgenden Namen bezeichnet: Juda, Joseph (Ps. 80, 2), Ephraim (Jerem. 31, 19), Isak (Amos 7, 9) [6]). — Die Namen der Monate stammen aus dem Persischen; ihre ursprüngliche Benennung im Hebräischen lautete: der erste Monat, der zweite Monat u. s. w. [7]).

XII.

Verhältniss zur Traditionsexegese. Targum.

Ibn Parchon macht die Leser seines Werkes darauf aufmerksam, dafs die in demselben enthaltene Schrifterklä-

---

[1]) Dafs man ein Hapaxlegomenon nach dem Inhalte des Satzes erklären müsse, drückt er so aus: מלה יחידה . . . ראוי לפרשה ככח הפסוק שלה (A. רצד).

[2]) Art. לו: וכן כל הלא שבמגלת רות כל אילו במקום הנה.

[3]) Art. רוב: וכן כל פסוקי איכה של תפלה.

[4]) A. תחת.

[5]) Anhang 10 d.

[6]) Art. יהד.

[7]) Art. בול, תמז.

rung der Methode der Peschat, der einfachen, natürlichen Exegese folge, von welcher die des Derasch genau zu unterscheiden sei[1]). Zugleich weist er darauf hin, wie nöthig es sei, die natürliche einfache Auslegung der heil. Schrift zu kennen, den Bekennern anderen Glaubens (den Christen) gegenüber, welche die heilige Schrift in natürlicher Auslegung (Uebersetzung) besitzen und denen die Auslegungsweise der alten Lehrer, die „siebzig Arten“ nach denen die Thora gedeutet wird[2]) und die „dreizehn Regeln“ (des R. Ismael) nicht bekannt seien[3]). Trotz dieser klaren Auseinanderhaltung der beiden Auslegungsmethoden kann Ibn Parchon nicht umhin, die Traditionsexegese, besonders die des babylonischen Talmuds, an vielen Stellen seines Wörterbuches zur Geltung zu bringen. Wir finden bei ihm eine beträchtliche Anzahl solcher Erklärungen, die er als eigene Ansicht vorträgt, die aber stillschweigend der Traditionslitteratur entnommen sind. Es sind das sowohl Erklärungen biblischer Gebote, in denen er die halachische Auslegung adoptirt[4]), als Er-

---

[1]) Schlufs des Anhangs (11d) ודע לך כי על הפשט דברתי ולא על המדרש .... אלא דרך הפשט לבד ודרך המדרש לבד.

[2]) שבעים פנים שהתורה נדרשת בהן. Ueber den Ursprung der Annahme von 70 Auslegungsweisen, welche besonders bei Ibn Esra vorkommt, s. meine Anmerkung, Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar (Wien 1876), S. 76. Die daselbst angeführten Daten sind damit zu ergänzen, dafs שבעים פנים לתורה bei Ibn Esra auch am Schlusse des Zachoth und im Comm. zu Num. 10, 29 vorkommt. S. ferner Sohar zu Gen. 2, 1 וכל צבאם אלין פרטי דאורייתא ע׳ פנים לתורה, und ib. zu Gen. 4, 1; Zunz, Die Ritus, S. 205 f.

[3]) וגם שמא ישאלו אותך בעלי אמונות אחרות שהרי יש להם כל המקרא על דרך הפשט אם תפרש להם מעניני המדרש שדרשו רבותינו יכחישוך ויאמרו לך הפכת את ידוע ואמרת לנו דבר שלא נכיר . . .

[4]) Zu Lev. 15, 31, nach Nidda 63 b (A. נזר, vgl. A. עון); Lev. 21, 13, nach Kethub. 97 b (Anhang 5 c); Deut. 22, 8, nach Sifrê z. St.

klärungen sonstiger Bibelstellen[1]). Manchmal begründet er seine Erklärung mit irgend einem zu der betreffenden Bibelstelle gehörenden talmudischen Ausspruche[2]). Oder er citirt nach der eigenen Erklärung die des Talmuds[3]). Er giebt auch selbständige Erklärungen, nach Art der Halacha, aber ohne Begründung in der Traditionslitteratur[4]). Eine Regel talmudischer Exegese belegt er mit einem biblischen Beispiel[5]). In der Vorrede giebt Ibn P. an,

---

§ 228 (A. עקה); Deut. 22, 11, die bekannte Erklärung des Wortes שעטנז; Deut. 25, 11, erweitert nach Baba Kamma 28a (A. קצץ). Im Art. ענן erklärt er מעונן irrthümlich so, wie in Sifrê z. St. (§ 171) und Sanhedrin 65b מנחש erklärt wird. Im Art. אך begründet er die Rolle, welche diese Partikel in der halachischen Exegese spielt, durch Buchstabenwechsel, s. unten. — Vgl. Kohut's Aruchausgabe I, 73, n. 4.

1) Zu Gen. 17, 14, nach Gen. r. c. 47 (A. ערל); Num. 12, 1 (כושית = schön), s. Targum und Sifrê z. St. (A. כוש); Num. 21, 9, s. Raschi z. St. nach Gen. r. c. 31, j. Rosch Haschana 59a (A. נחש); Jos. 2, 4, nach Tanchuma שלח Anf., citirt bei Raschi (צפן); I Sam. 17, 18, nach Sabbath 56a (ערב); I Sam. 24, 11, nach Berach. 62b (חום); Maleachi 2, 12, nach Sabb. 55b (בעל, עור); Psalm 68, 31, nach Pesachim 118b (רפס); Prov. 6, 3, nach Joma 87a (רפס); Ps. 69, 32, nach Sabb. 28b (קרן, פרס); Prov. 9, 1, nach Sabb. 116a (Anh. 7b); Prov. 22, 5, nach Kethub. 30a (A. צן); Hiob 14, 20, nach Gen r. c. 52 (ניד); Hiob 38, 31, nach Gen. r. c. 10 (כים), Esther 4, 14, מקום bed. Gott (קום).

2) Zu Hiob 19, 21, nach Baba bathra 116a (A. חנן); Jes. 26, 4, nach Menach. 29b (יה); Prov. 22, 5, nach Baba mez. 107b (צן); II Chr. 9, 16, nach Chullin 30b (שחט); Hab. 1, 8, nach Mischna B. Mezia 7, 9 (זאב).

3) Zu Num. 6, 4 nach Chullin 82b (זג); Jes. 22, 14, nach Joma 87a (עד); Jes. 51, 14, nach Berach. 57b (צעה); Zeph. 3, 8, nach Berach. 28a (יגה); Prov. 1, 19, nach Baba Kamma 119a (בצע); Prov. 14, 33, nach Baba Mez. 85b (ידע); Hiob 33, 27, nach Joma 87a (שור); Hoh. 5, 11, nach Erubin 21b (תלתל).

4) S. Art. נף, zu Exod. 21, 3, Art. גזל, zu Lev. 5, 23 (vgl. Baba mezia 43b).

5) Art. נף, zu Ex. 21, 3: ומזה למדו רבותינו לעשות רישא משום סיפא כלומר משום סיפא אצטריכא ליה.

daſs er auch einige im Talmud vorkommende Auslegungen, die der Vernunft unannehmbar erscheinen, besprechen wolle. In der That giebt er auch zu einigen der erwähnten Beispiele talmudischer Exegese Erläuterungen. Hervorzuheben ist seine Auffassung des Berichtes über die Veränderung, welche die Urheber der Septuaginta in Gen. 18, 12 sich erlaubten (Megilla 9a) [1]), ferner seine Begründung des Ausspruches, daſs die Thora durch die Dreitheilung von Numeri aus sieben Büchern bestehe (Sabb. 116a) [2]). Abweichend von Ibn Esra, erkennt er die sogenannten „Verbesserungen der Sofrim" an und erklärt danach Ezech. 8, 17 [3]). Einen agadischen Wunderbericht über die Besiegung des Königs Og (Berachoth 54b) erwähnend, meint er, man müsse denselben, wenn ihm auch die Vernunft widerstrebt, für wahr halten: es sei ein ebensolches Wunder gewesen wie die Spaltung des Schilfmeeres [4]). Dabei beruft er sich auf Ps. 136, 13. 20, wo beide Ereignisse, die Spaltung des Meeres und die Besiegung Og's in einer Reihe genannt seien. Doch gäbe es Wundererzählungen, welche, obwohl sie im Talmud ständen, nicht für Wahrheit anerkannt werden müssen, sondern als Privatmeinung

---

[1]) Art. קרב: ומשום שלא יעלה על לב תלמי המלך המלעיג על דברי התורה ששרה אמנו שמחה על בני מעיה ורחמה שיכולין הן לעשות בנים משום הכי הפכוהו ואמרו בקרובה שהוא אברהם שלא יאמר זו נביאה שלהם שמחה על רחמה ועל ערותה כי לשון ספק הוא לנגד הרשעים. Er liest also בְּקרוֹבָהּ im Singular, nicht, wie man gewöhnlich an der citirten Talmudstelle liest, בקרוביה.

[2]) Anhang 7 b. Die ebendaselbst zu lesende Bemerkung über die 72 Namen Gottes, nach Exod. 14, 19, 20, 21, stimmt fast ganz überein mit Raschis Comm. zu Sukka 45 a, s. v. אני; vgl. Tobija b. Elieser's Lekach tob zu Exod. 14, 21 (ed. Buber, p. 44 b).

[3]) Art. זמר: והוא כנוי סופרים כלומר אל אפי כי כך היו אומרין הן.

[4]) Art. דכף: וזה הענין אע"פ שאין הדעת מקבלתו אמת הוא שעל ידי נס היה כמו קריעת ים סוף.

des betreffenden Autors zu gelten haben[1]). Ebenso sagt er bei einer anderen Gelegenheit, dafs man keine Schriftauslegung des Midrasch, welche der Vernunft widerstrebt, annehmen müsse, da ja auch bei gesetzlichen Fragen die von der Vernunft nicht für richtig erkannte Ansicht verworfen werde[2]).

Das *Targum* (und zwar nur das babylonische Targum — Onkelos — zum Pentateuch und das zu den Propheten) erfährt bei Ibn P. vielfache Berücksichtigung. Er erklärt auf Grund der aramäischen Uebersetzung einzelne Worte des Bibeltextes[3]), citirt das Targum als Beweis seiner Erklärung[4]), erklärt das vom Targum gebrauchte Wort selbst[5]), zuweilen durch eine andere Targumstelle[6]). Er erläutert auffallende Einzelheiten des T.[7]), giebt einmal

---

1) Das ist der Sinn des nicht ganz klaren Textes bei Ibn Parchon: וכמו זה בלא נס שצריך העולם [ו]אין הדעת מקבלת אינו אמת ואע"פי שיהא כתוב בתלמוד אין ההלכה ההיא כמו אותו החכם ורבנן פליגי עליה. Ibn Esra pflegte solche individuelle Meinungen einzelner talmudischer Autoren, die aber nicht anerkannt zu werden brauchen, als דעת יחיד zu bezeichnen.

2) Art. נגש z. Ende: ואם תמצא דרש שאין הדעת מקבלת אותו ואין דבריו נסברין לא נשמעין הנה אפילו איסור והתר נדחין דבריו כל שכן דברים שאין הדעת מקבלתן. Wie man legendarische Erzählungen nach Art der in Berachoth 7 a aufzufassen habe, erklärt Ibn P. Art. נגש g. E.: es sei an einen Engel zu denken, der im Namen Gottes redet.

3) Zu Exod. 1, 16, A. אבן; Lev. 19, 19, A. פרט; ib. 26, 39, A. מקק; Num. 21, 32, A. בנה.

4) Zu Gen. 18, 21, A. פוש; ib. 41, 40, A. נשק; Exod. 5, 9, A. שעה; ib. 16, 14, A. חשף; Lev. 26, 16, A. כלה; II Kön. 4, 2, A. סוך.

5) Erkl. von מתברא Exod. 1, 16, A. אבן; בוטמא Ri. 6, 19, A. אלה; טמי נפשא Num. 9, 10, A. נפש.

6) איסרת, Exod. 12, 22, nach אסרין Gen. 37, 7, A. אגד; מסקתפין, Num. 11, 1 nach תסקופי, Deut. 22, 14, A. או; תוקפי, Exod. 15, 2, nach תוקפהון, Num. 14, 9, A. צלל.

7) Warum הבאשתם Exod. 5, 21 anders übersetzt ist als להבאישני,

eine Regel für verschiedene Uebersetzung desselben hebr. Wortes[1]), legt die Methode des T. bei Uebersetzung der Anthropomorphismen dar[2]) und vertheidigt den Targumisten gegen Angriffe auf seine Autorität als Quelle der Schrifterklärung[3]). Auch Bemerkungen zum Targumtexte finden sich[4]).

XIII.

Homiletische Auslegungen. Erklärung ganzer Abschnitte.

Das Machbereth enthält mehrere Schriftauslegungen, denen man homiletischen Charakter zuerkennen mufs und die darauf hinzuweisen scheinen, dafs Ibn Parchon auch als Prediger gewirkt hat. Nach der Reihenfolge der Bibelstellen seien dieselben hier kurz zusammengestellt:

Gen. 9, 27. Gegen den Selbstmord und die muthwillige Gefährdung des eigenen Lebens (Art. חסר).

Gen. 18, 9. „Sara ist im Zelte“. Das soll andeuten, dafs die Frau sich in einem besonderen Raume

---

Gen. 34, 30, A. באש; ויואל I Sam. 17, 39, anders üb. als in Exod. 2, 21, A. יאל; Erkl. von נסין עבד, Ueb. von נסה Deut. 4, 34, A. נסה (41 c); מחפין, Num. 7, 3, A. צב.

[1]) Art. בוא : כל ביאה שהיא הכנסח תרגום שלה ועייל וכל ביאה שהיא הילוך ואתא וכן ת׳ תבואה עללתא.

[2]) Art. נגש (38 d): וכל מה שכתוב במקרא יש לו פירוש; hierauf folgen zehn Beispiele für die targumische Widergabe menschlicher Redeweise, zum Schlusse die Bemerkung: ומשום זח טרח התרגום כדי לשנות מלות [ולהסיר ?] הספקות מלב עמי הארץ. Vgl. auch A. תעה, zu Gen. 20, 13.

[3]) Art. ערם, hinsichtlich der Uebers. von נערמו, Exod. 15, 8 mit חכימו: הוי יודע כי התרגום יניח דבר ידוע וסומך שהוא נלוי ותופס ענין אחר נסתר כדי שיגדיל תורה ויאדיר והטפשין תופסין אותו על כך אומרין לא הבין לומר כך ולואי שיוכלו להכיר דבריו . . .

[4]) A. גנז, zu Deut. 33, 21: ננִיז ויש מי שקורא קביר (s. mein Leben und Werke Abulwalîds, S. 61); A. חסד, zu Gen. 34, 14.

aufzuhalten habe, damit sie kein Fremder sehe, denn das Sehen bewirkt Begehren und das Begehren — nach Micha 2, 2 — die böse That (צם).

Gen. 19, 8. Lot hat mit dem Ausdrucke אשר לא ידעו איש, anstatt אשר לא יָדְעָן איש gewissermaſsen „dem Satan den Mund geöffnet und das unnatürliche Gebahren seiner Töchter, V. 33 f., vorhergesagt. Der ähnliche Ausdruck in Num. 31, 17 bezeichnet die Zuchtlosigkeit der heidnischen Frauen (ידע).

Gen. 25, 23 (s. oben X, 155). Wenn wir es durch Frömmigkeit verdienen, dienen die Heiden uns, wenn nicht, sind wir ihnen unterjocht (את, לקח).

Gen. 48, 22. Jakob gebrauchte für den Begriff Antheil das Wort שכם, und auch das Wort selbst wurde Thatsache, indem Josephs Nachkommen die mit demselben Worte benannte Stadt bekamen. Denn des Frommen Wort ist nie ohne Wirkung, auch wenn es absichtslos gesprochen wird, nach dem Psalmwort (1, 3): „sein Blatt welkt nicht“ [1]). So ist es auch unsere Pflicht, die Erfüllung der Heilsweissagungen des Propheten zu erwarten, wie es gesagt ist: Verkündet von Tag zu Tag sein Heil! (שכם).

Deut. 7, 26. Unter dem verabscheuenswerthen Götzendienste, dem kein Einlaſs ins Haus zu gewähren sei, ist auch die Gesinnung Jener zu verstehen, welche die Menschen mehr ehren als Gott (z. B. in der Synagoge vor Anderen ihr Gebet verlängern und zu Hause, wenn sie allein beten, abkürzen) und welche auf die Menschen und auf sich selbst sich mehr verlassen, als auf Gott. Solche Leute

[1]) Anspielung auf die Deutung dieses Psalmwortes in Sukka 21b מנין שאפילו שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד שנאמר ועלהו לא יבול. Diese Deutung begründet Ibn Parchon auf originelle Weise damit, daſs עלה = שיח, welches Wort Gen. 2, 5 Gewächs, sonst aber (Ps. 119, 23) Rede bedeutet.

verfallen dem Fluche des Propheten, Jeremias 17, 5, während dem auf Gott Vertrauenden der Segen Jerem. 17, 7 gilt. Als Beispiel des Gottvertrauens, welches Segen bewirkt, kann Joseph gelten, von dem gesagt ist, Gen. 39, 5 : Er wurde selbst (ויהי, nicht ותהי) zum Segen Gottes in Allem, was seinem Herrn gehörte[1]). Joseph berief sich stets in Demuth und Vertrauen auf Gott : Gen. 40, 8; 41, 16; 39, 9; 50, 19. Zum Lohne war es ihm gewährt, achtzig Jahre zu regieren, länger als irgend ein König Israels oder Judas und „wie ein Garten Gottes" im Lande Aegypten zu blühen. Es erfüllte sich an ihm das Schriftwort (Psalm 32, 10) : Wer auf den Ewigen vertraut, den umgiebt Gnade! (חעב).

Jes. 29, 13. Ueber die rechte Vorstellung von Gott beim Gebete (נגש).

Jes. 50, 4. Wem beim Aufstehen des Morgens ein Bibelvers oder der Vers eines Gedichtes einfällt, der darf darin eine Art Prophezeiung erkennen, wie es heifst : „am Morgen weckt er mir das Ohr" (עות).

Zusammenhängende Erklärungen ganzer biblischer Abschnitte finden sich im Machbereth nur sehr wenige. Vor Allem ist hervorzuheben die Erörterung über die Erzählung von der Opferung Isaaks, Gen. 21, welche auf der schon oben erwähnten religionsphilosophischen Darlegung der Lehren von der göttlichen Vorsehung und der Vergeltung gegründet ist (A. נסה). Auf ähnlicher religionsphilosophischer Grundlage wird Gen. 24 erörtert (A. צער). Eingehender bespricht

---

[1]) Diese Deutung hat Ibn P. dem Lekach tôb des Tobija b. Elieser entnommen; daselbst heifst es zur Stelle (ed. Buber 99 a) : היה ראוי לומר ותהי ברכת י״י . . אלא ויהי ברכת י״י חוזר אל יוסף כלומר ויהי יוסף ברכת י״י. Ibn P. setzt noch hinzu, der Ausdruck sei dann analog mit והיה ברכה, Gen. 12, 2.

Ibn P. auch die Erzählung von Jehuda und Tamar, Gen. 38 (A. אול Ende), die von Moses' Todesgefahr, Exod. 4, 24 ff. (A. חתן, שלח) und die von Elija's Opfer auf dem Berge Karmel, I Kön. 18 (A. סבב). Erwähnt sei auch noch eine kurze Beleuchtung des Streites zwischen Hiob und seinen Freunden (A. נסה).

Die im nächsten Capitel nach der Folge der biblischen Schrift zusammengestellten Einzelerklärungen bilden wohl das bedeutendste Ergebniſs der vorliegenden Untersuchung über das Machbereth. Sie sind zwar nicht sammt und sonders als Specimina der selbständigen Exegese Ibn Parchons zu betrachten; nähere Kenntniſs der von ihm benutzten Litteratur würde für manche dieser Erklärungen die Quelle nachweisen, sowie für viele der im Machbereth gebrachten Erklärungen oben die Quelle bei Raschi, Ibn Esra und in der Traditionslitteratur nachgewiesen wurde. Aber auf jeden Fall darf man diese Lese sehr verschiedenartiger und verschiedenwerthiger Erklärungen als willkommenen Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese betrachten.

XIV.

Erklärungen einzelner Bibelstellen.

Genesis.

1, 1. Im Worte בראשית ist das ב zum integrirenden Bestandtheil des Wortes geworden; das Ganze ist ein den Anfang der Weltschöpfung bezeichnendes Hauptwort, also Object zu ברא. Das beweist der neuhebräische Sprachgebrauch des Wortes [1]), ferner die Angabe des Talmuds (Megilla 9 a), daſs die israelitischen Weisen für König Talmai (Ptolemäus) בראשית nach ברא gesetzt haben. Ohne diese Auffassung

[1]) S. oben Cap. VII.

müfste es heifsen : בְּרֵאשִׁית, oder aber בראשית בְּרֹא, vgl. עֲשׂוֹת Gen. 2, 4. (Gr. Einl. c. I, Buchst. ב).

5, 24. Weil Chanoch besser war als seine Zeitgenossen, zeichnete ihn die h. Schrift dadurch aus, dafs sie seinen Tod auf andere Weise berichtet. (לקח g. E.)

6, 3. Mein Zorn (רוחי) gegen die Menschen soll nicht „in seine Scheide zurückkehren“ (ידון von נדנה, Dan. 7, 15), indem ich ihnen ganz vergebe; vielmehr will ich ihnen eine Frist gewähren und sie nach Ablauf derselben vertilgen. (דון) [1]).

8, 11. Noach erkannte es an dem Oelblatte, dafs es die Taube mit ihrem Schnabel vom Baume gerissen hatte, weil er sonst hätte denken müssen, dafs sie es auf der Wasserfläche schwimmend gefunden habe. (טרף).

11, 6. Die Thurmerbauer hätten, wenn Gott ihnen die Mittel zum Bau entzogen hätte, gesagt, ihr Bau sei nur deshalb nicht gelungen, sonst hätten sie ihn bis an den Himmel ausgeführt; darum „soll ihnen nichts entzogen werden“ (יבצר = ימנע) von dem, was sie zur Ausführung ihres Planes nöthig haben. In Wirklichkeit aber war der Plan nie ausführbar, es erfolgte die Zwietracht unter den Bauleuten und ihre Zerstreuung. (בצר).

13, 18. ויאהל „er brach sein Zelt ab“, Gegensinn zu ויאהל, V. 12; oder es hat denselben Sinn wie in V. 12 und gehört im Zusammenhange nach ויבא, Hysteron proteron, wie Exod. 14, 21 und 16, 20[2]). (אהל).

11, 15. Abraham warf Steine nach den Raubvögeln und verscheuchte sie damit von den Aesern. (נשב).

18, 5. עַל כן bezieht sich auf das „Stück Brot“. Sie erwiederten : „Thue so, wie du gesprochen“, d. i. nur so, nicht mehr. (כן).

---

[1]) Vgl. die erste der von I. E. zur St. erwähnten Erklärungen.

[2]) Es sind das die beiden ersten der von Abulwalîd gegebenen Beispiele der Umstellung von Worten.

18, 21. ארעה gehört zu וידע, Ri. 8, 16 (ידע) [1]).

33, 6 f. In V. 6 heifst es ותשתחוין, d. i. blofs die Mägde, deren Söhne ihr Beispiel nicht befolgten, weil sie meinten, dafs ihre Mütter, als Sclavinnen gewohnt sich vor Jedermann niederzuwerfen, es auch vor Esau thaten, sie selbst aber dazu zu gut seien; hingegen warfen sich auch die Söhne Lea's und Rachels nieder, weil es ihre Mütter trotz ihres Ranges gethan hatten, daher in V. 7 וישתחוו [2]). (נגש Anf.).

34, 30. להבאישני kann von באשה, Hiob 31, 40, abgeleitet werden: mich dem Unkraute gleich zu machen, das überall schädigt. (באש).

40, 5. Träume sind in der Regel so beschaffen, dafs es dem Deuter vorbehalten bleibt, das im Traume angedeutete Geschehnifs zu nennen; so die Träume Pharao's und Josephs. Hier aber enthielten die Träume selbst ein Moment der Deutung; denn der Mundschenk sah im Traume, wie er Wein in den Becher Pharao's prefst, und der Bäcker, wie Vögel von seinem Haupte essen. Deshalb heifst es: sie träumten Jeder gemäfs der Deutung seines Traumes. (פתר) [3]).

42, 42. הלא hat hier den Sinn des Vorwurfes (Anhang, c. X g. E.).

45, 26. Der oft Irregegangene glaubt nicht, auch wenn er auf dem geraden Wege geführt wird, Hiob 15, 31; so glaubt auch Jakob nicht, als die Brüder Josef lebend meldeten, nachdem sie ihn einst todt gesagt hatten. Auch dem Zeugen glaubt man es nicht,

---

[1]) Vielleicht im Sinne von Raschi's Erklärung, der jedoch ארעה im gewöhnlichen Sinne auffafst: „ich werde wissen“, wie ich sie durch Heimsuchungen züchtigen solle, ohne sie zu vernichten.

[2]) Mit der Schlufsbemerkung: וכשסיפר לנו הכתוב סיפר לנו ככל מה שעשו. Dieselbe Erkl. auch im Anhang, c. XII Anf.

[3]) Zum Schlusse dieser Erklärung: איזה פירוש תרצה יותר מזה.

wenn er seine frühere Aussage durch eine gegentheilige umstofsen will [1]). (אמן).

49, 6. שׂור bed. s. v. als Fürst — d. i. Chamor — ähnlich wie עתוד in übertragener Bedeutung. (עתד, שׂור).

Exodus.

2, 27. וידע er erbarmte sich ihrer (ידע) [2]).

6, 3. נודעתי s. v. als נראיתי, vgl. I Sam. 22, 6 נודע = נראה. Die Stammväter hörten wohl im offenbarten Gotteswort den Namen י״י, Gen. 15, 7 und 28, 13, aber der Erscheinung der Gottesherrlichkeit, welche in diesem Namen ihren Ausdruck hat, sind sie nicht theilhaft geworden; dies ward nur Moses gewährt, dessen Antlitz davon erstrahlte, Exod. 34, 29 (ידע g. E., Anhang c. VIII, 10 a b).

15, 5. „Fluthen mögen sie bedecken.“ Mit diesem Ausrufe gaben die Israeliten ihrem Hasse Ausdruck, als sie die Aegypter, ihre langjährigen Peiniger und Unterdrücker, von den Wellen verschlungen sahen (Gramm. Einl., c. I, Anhang c. V) [3]).

---

[1]) Es ist ein Grundsatz des talmudischen Rechtes: כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

[2]) Dazu die Bemerkung, Einige hätten auch ידעתי, Gen. 22, 12, so erklärt, als bed. es רחמתי. Vgl. I. E. zu Gen. 18, 21.

[3]) Auf Grund dieser Auffassung erklärt I. P. die Häufung des u-Lautes in יכסיומו (statt יכסימו); damit sei der Ausbruch des Hasses gewissermafsen lautlich dargestellt: חרקו ושרקו עליהן שן כלומר מי יתן מבשרם לא נשבע (an der ersten Stelle, 2 b); an der zweiten Stelle bemerkt I. P. noch (7 c oben), auch die volle Schreibung mit ן (nach dem ו) solle andeuten: כדי שיתכסו במים רבים. Diese Schreibung ist jedoch nicht die des massoretischen Textes. Eine ähnliche exegetische Benutzung der Vocalhäufung findet sich im Midrasch in Bezug auf das vierfache i im zweimaligen נרפים, Exod. 5, 17: Pharao habe mit den Zähnen geknirscht (התחיל מחרק עליהם שניו), Exod. r. c. 6 g. Ende, Tanchuma ed. Buber, וארא, § 3 Ende. S. meine Agada der Tannaiten, II, 109, Anm. 5.

21, 6. „An die Thüre“, als den Ort, welcher Knechten gebührt (רצע).

23, 31. „Du sollst sie vertreiben“ ist ein an den dereinstigen König von Israel gerichtetes Gebot (גרש).

27, 8. Der Altar sollte aus einem einzigen viereckigen Holzblocke verfertigt werden, indem man ihn aushöhlte (נבוב); damit wurde der Altar, der mehr benützt wurde, als die anderen Geräthe des Heiligthums, widerstandsfähiger, da er nicht aus einzelnen Theilen zusammengesetzt war. Zu dieser Erklärung stimmt die Vorschrift (V. 2): „aus ihm selbst seien seine Hörner“ (ביב und חלל)[1].

33, 17. ואדעך בשם ich machte deinen Namen berühmt (ידע Ende).

37, 16. Der zwischen den zwei Brotreihen befindliche leere Raum wurde mit den קשות genannten Geräthen „überdeckt“ (נסך).

Leviticus.

3, 7. והקריבו mit männlichem Objectssuffix bezieht sich auf קרבן (עז).

12, 3. בשר ערלתו Inversion aus ערלת בשרו, da בשר hier soviel bed. wie in 15, 3 (בשר).

26, 16. מכלות עינים beschreibt den Zustand, wenn der Mensch, ohnmächtig und verschmachteter Seele, auch mit offenen Augen nichts sieht (כלה).

Numeri.

14, 34. תנואתי, die Vereitlung — vgl. הניא Num. 31, 6, Ps. 33, 10 — meines Rathschlusses durch euer Murren (נוא).

---

[1] Art. ביב: מביאין חתיכת עץ מרובעת וחותרין אותה עד שיהא המזבח בלי פרקים . . . Gegen eine solche Erklärung wendet sich zum Theile Raschi im Comm. z. St.: ולא יהא כולו עץ אחד שיהא עביו חמש אמות על ח׳ א.

16, 30. בריאה bezeichnet alle die aufserordentlichen Geschehnisse, welche bei Gelegenheit der Auflehnung Korachs und seiner Rotte stattfanden: das sich Oeffnen der Erde, die Verschlingung Korachs, den Feuertod der das Rauchwerk Darbringenden, das Aufblühen des Stabes Aharons (ברא).

23, 18 (ebenso 24, 3). בנו, anstatt בן, soll andeuten, dafs sowohl Balak, als Bileam gröfser waren als ihre Väter, so dafs diese als zu den Söhnen gehörig bezeichnet werden[1]) (Gr. Einl. c. I, 2b).

31, 17. יודעת, statt יְדוּעַת (vgl. Gen. 24, 16), deutet die Sittenlosigkeit der midjanitischen Frauen an (ידע).

Deuteronomium.

15, 3. „Den Fremden magst du bedrängen." Damit ist das dem Gläubiger zukommende gesetzmäfsige Recht über den Schuldner — vgl. Prov. 22, 7 — zu verstehen, nicht ungesetzliche Gewalt (נגש).

26, 5. אבד ist eigentlich Prädicat zu אבי, ist aber euphemistisch auf Laban (ארמי) bezogen[2]). Oder aber Jakob ist als Aramäer bezeichnet, weil er in Aram seinen Hausstand begründet hatte; er wäre in Aegypten, wohin er mit geringer Zahl hinunter zog, untergegangen (אֹבֵד), wenn ihn Gottes Beistand nicht zu einem mächtigen Volke hätte werden lassen (אבד).

32, 14. „Nieren des Weizens" bed. das Mehl, welches den Kern, das Innere des Weizenkornes bildet (כלה).

---

[1]) Der Sinn dieser seltsamen Ausdeutung der seltenen Wortform ist wohl die, dafs בנו eig. soviel bedeutet als „sein Sohn", בנו צפור also sein (Balak's) Sohn ist Zippor, d. h. obgleich sein Vater, wird er doch als zu Balak gehörig bezeichnet, als ob er sein Sohn wäre. Vgl. Tobija b. Elieser zu 23, 18: מלמד שאביו של בלק גדול היה ממנו בגדולה; und zu 24, 3: אביו בנו הוא בנבואות.

[2]) כינוי לשון הוא כלומר אבד אבי חוד ושם האיבוד על לבן ולא על יעקב.

32, 15. שדים (wie Ps. 106, 37) ist s. v. als שעירים, Lev. 17, 7; sie beteten Gestalten von Kälbern, Böcken und Schafen an, im Glauben, ihren Viehstand und ihren Feldertrag dadurch zu vermehren, gleichsam im Sinne von Prov. 14, 4 „Fülle des Ertrages ist in der Kraft des Rindes“ (שר).

34, 6. Ein Engel begrub ihn (את).

34, 7. עינו („seine Farbe“) bed. den Glanz seines Leibes, der an Reinheit nichts einbüſste, als er starb (כהה).

Josua.

24, 19. Dem Plurale קדשים folgt — zur Fernhaltung jedes Miſsverständnisses — unmittelbar der Singular הוא, ebenso wie Jer. 10, 10 dem Pl. חיים der Sing. ומלך עולם, Deut. 4, 7 dem Pl. קרבים der Sing. כי״י אלהינו, II Sam. 7, 23 dem Pl. הלכו der Sing. לו (אלה).

Richter.

5, 14. משכים „die herausziehen“, nämlich das Schreibrohr aus seinem Futteral, um damit zu schreiben (משך).

13, 18. והוא פלאי ist eine Bemerkung des Erzählers: „es ist das ein Wunder“, das dem Manoach geschah. Der Engel sagt bloſs: Wozu fragst du nach meinem Namen, da du mit mir weiterhin nichts zu thun haben wirst, nachdem ich meine Sendung ausgeführt habe. In ähnlicher Weise ist ונוכחת, Gen. 20, 16, eine Bemerkung des Erzählers[1] (פלה).

14, 18. Simsons Frau hieſs עגלה, also „mit meiner Egla.“ (חרש).

16, 26. Weil Simson blind war, bat er seinen Führer, er möge ihn zu den Säulen hinführen, um sie mit den Händen zu erfassen (מוש).

---

[1]) S. oben X, 135, Anm. 1.

I Samuel.

2, 3. Zu dem Ausdrucke תדברו גבהה vgl. Ezech. 35, 13 והעתרתם עלי דבריכם (גבה).

4, 15. ועיניו קמה „obwohl seine Augen blieben", d. i. äufserlich unverändert waren, „konnte er dennoch nicht sehen" (קום).

4, 19. ללת hängt mit תלה zusammen. Bei grofsen Schmerzen ergreift man einen Strick, oder auch die Wand, um sich mit den Händen „aufzuhängen"; auch die schwer Gebärenden thuen so. Wenn man nicht annimmt, dafs לת durch Transposition zu תלה gehört, so kann man das Wort als ein Hapax legomenon in derselben Bedeutung betrachten (ללת).

17, 35. Da ein Thier keinen Bart hat, bed. hier זקן den Kinnbacken (זקן).

24, 4. להסך bed. die in Israel seit je übliche Waschung nach Verrichtung der Nothdurft (רגל) [1].

II Samuel.

18, 5. לאט bed. nicht, wie erklärt worden ist, „verhüllen", denn was hätte Joab an den offen begangenen Missethaten Absaloms verhüllen sollen; vielmehr sagt David in seiner väterlichen Zärtlichkeit: Schone ihn, verfahre sachte mit ihm, jage ihm keinen Schrecken ein (לאט, vgl. אט).

I Könige.

6, 4. Gemeint sind Glasfenster, welche „geschlossen" und dennoch „durchsichtig" sind (אטם, שקף) [2].

---

[1]) Im Art. סוך citirt er als Beweis für die Bedeutung II Sam. 12, 20: וירחץ ויסך; er nimmt also das zweite Wort nicht in der Bed. salben.

[2]) Im Art. אטם: סותמין את החלונות במיני דומיות של זכוכית חלונות סתומות בחתיכות של : שקף im Art. ;שיכול אדם להשקיף

6, 9. גבים bed. viereckige Figuren, aus welchen die Decke des Tempels bestand (ספן).

6, 18. פטורי צצים bed. Figuren, bestehend aus Weinstöcken oder Blumen, an deren Spitze die Blüthe sichtbar ist, Verzierungen, mit welchen die Bauleute Holz- und Marmorbauten zu verschönern pflegen (נוץ).

7, 7. אולם bed. den Vorhang, welcher den Thron von dem aufserhalb harrenden Volke trennte; innerhalb desselben konnte nur eintreten, wem der König dazu die Erlaubnifs gab (אלם).

II Könige.

19, 24. Sancherib vergleicht die feindlichen Heere den Strömen, seine eigenen Heere betrachtet er als seine Füfse, mit denen er jene Ströme austrocknet. קרתי ist soviel als קריתי = פנעתי (קור).

Jesaja.

5, 11. „Der Wein verfolgt sie.“ Anfangs rufen die Säufer den Wein, nachher ruft er sie und verfolgt sie, so dafs ihnen Umkehr unmöglich wird (דלק).

9, 4. סאן bed. Ueberhebung. Der Sinn des Verses: Wer sich seiner Macht überhebt und Israel schmäht und besudelt, der wird zur Beute des Feuers von dem Zeitpunkte an, dafs uns ein Kind geboren wird u. s. w. (סאן).

19, 7. ערות ist Infinitiv, wie ראות Jes. 42, 20, im Sinne von נתמלא (ערה) [1].

דמויות richtiger ,רומיות Zu .זכוכית שהן סתומות ויכול להביט מהן s. oben Jahrg. X, S. 154, A. 1. Gemeint sind hier farbige Glasstücke, vgl. unten zu Jes. 54, 12.

[1]) Es ist nicht klar, in welchem Sinne I. Parchon den Ausdruck versteht; er erklärt auch ערה, Jes. 22, 6 mit מכוסין ומלאים und מתערה Ps. 37, 35, mit מכוסה ברוב עליו וענפיו. Er meint also hier: die Füllung, d. i. die Pflanzendecke des Stromufers.

22, 6. „Die Wände, Mauern (קיר) sind bedeckt und ausgefüllt (ערה) von den an ihnen aufgehängten Schildern (ערה).

29, 8. „Seine Seele geht dahin“ (שוקקה, vgl. שוקק 33, 4 ישקו Joel 2, 9), wie das bei in Ohnmacht Gerathenden der Fall ist (שקק).

30, 32. נחת ידו „die Demüthigung der Feinde mit ausgestrecktem Arme“ (נחת).

37, 30. שחים ist die aus dem Schaft des Halmes herauskommende Knospe, welche einen kleinen Halm hervortreibt (שחס).

40, 15. שחק מאזנים sind die feinen mehlartigen Stäubchen, welche sich abreiben, wenn die Wagschalen mit der Feile geglättet werden. Es scheint nicht richtig, dafs die beim Wägen zurückgebliebenen Stäubchen gemeint seien (שחק, vgl. jedoch ברק, wo die zweite Erklärung adoptirt ist).

41, 7. דֶּבֶק heifst das mit Nägeln zusammengefügte Götzenbild (דבק).

44, 13. מחונה ist der Zirkel, das Werkzeug, mit dem der Künstler einen Kreis zieht, innerhalb dessen die Figur — תבנית איש — gezeichnet wird (חוג).

49, 5. שובב ist Participium, im Sinne von משיב (שבב).

50, 11. Die „angezündeten Fackeln“ sind ein bildlicher Ausdruck für einen schlechten Rath, durch den man seinen Nächsten zu Falle bringt (אור).

54, 12. שמשתיך, Fenster in den Mauern, mit rothem, grünem und sonstig gefärbtem Glas geschlossen, um das Licht in's Innere des Hauses einzulassen[1] (שמש).

57, 17. שובב bed. s. v. als מרוצץ, Part. zu ירוצצו Nach. 2, 5 (שבב).

---

[1]) Ebenso, doch ohne die Gefärbtheit des Glases, I. Esra zur Stelle. S. auch Raschi und Kimchi zur St.

58, 5. אנמון sind Pflanzen, die in — wassergefüllten — Vertiefungen wachsen und wenn sie grofs geworden, ihre Spitzen neigen. Eine Gattung derselben trägt rothe Blumen, welche sich, wenn die Sonne untergeht, schliefsen und in's Wasser neigen; bei Sonnenaufgang öffnen sie sich wieder. Zur Sommerzeit halten sich kleine Vögel in diesen Blumen auf und bleiben auch des Nachts in ihnen eingeschlossen. Diese Blumen heifsen *nenuferi* (*nénufar*, Lotus), finden sich aber nur im Orient, besonders in Aegypten, wo sie allgemein bekannt sind. Manche Herren ziehen diese Blumen in künstlichen Teichen und ergötzen sich täglich an dem geschilderten Vorgange (אגם).

63, 19. נזלו, eig. zerfliefsen, dann im Sinne von einstürzen auf die Berge angewendet, wie auch sonst Ausdrücke vom Fliefsenden auf Festes übertragen wird, vgl. והגרתי, Micha 1, 6, und הנגרים II Sam. 14, 14, יערף Hosea 10, 2 und Deut. 32, 2, זרם Jes. 25, 4 und זרמו Ps. 77, 18 (זלל).

Jeremias.

5, 8. „Am Morgen“ (משכים) sind sie wie verbuhlte Rosse; vgl. Zeph. 3, 7, Hosea 7, 6, Micha 2, 1 (שכם, vgl. יזן).

6, 8. תקע von יקע, dasselbe was נקעה Ez. 23, 18 von נקע — vgl יצב und נצב — in der Bed. sich entfernen, abwenden (יקע).

6, 9. עולל יעוללו. Man wird von Zeit zu Zeit die Besten von Israel wegnehmen (עלל).

7, 18. מלאכת s. v. als Schöpfung (לאך).

8, 7. סים derselbe Vogel, der Deut. 14, 15 תחמס genannt ist; es ist ein kleiner schwarzer Vogel, der die Winterzeit im Osten, die Sommerzeit im Westen verbringt und sein Nest aus Koth am Giebel der Häuser baut (חמס).

12, 5. בוטח bed. nach dem Zusammenhange soviel als טבוע, versunken, gestürzt; ebenso Hiob 40, 23 יבטח, er mufs sich — wegen seiner Gröfse — niederbeugen, um das Wasser des Jordans zu trinken (בטח).

13, 27. מצהלותיך Anspielung darauf, dafs die Buhlerinnen ihre Liebhaber mit lauten Zurufen zu begrüfsen pflegen, vgl. יצהלו, 5, 8. (צהל).

17, 3. הררי Adj. „reich an Bergen" (הרר).

37, 12. לחליק = להחליק, um zu erweichen, zur Bufse zu stimmen die Herzen der Menschen; חלק im Sinne von רכך, vgl. רכה Prov. 25, 15, רכו Ps. 55, 22 (חלק).

50, 32. זדון bed. hier den Uebermüthigen selbst (זוד).

Ezechiel.

12, 24. מקסם חלק „angenehme Weissagung" (חלק).

13, 18. מספחות künstliche Wunden (vgl. ספחת), welche sie an ihren Stirnen hervorbringen, um die Leute glauben zu machen, dafs dieselben von den vielen Niederwerfungen und Beugungen herrühren; dadurch fangen sie die an ihre Frömmigkeit glaubenden Seelen und gewinnen ihr Vertrauen. Nach Anderer Erkl. bedeutet מספחות s. v. als מטפחות; gemeint sind um den Kopf geschlungene Tücher, mit welchen sie ihr Haupthaar voller erscheinen lassen, um anzulocken. (ספח). Ebenso sind כסתות die Polster, welche diese sündhaften Frauen unter den Achselhöhlen anbringen, um so den Schein verlockender Körperfülle zu gewinnen (כסת).

14, 9. „Wenn ein Prophet sich verleiten läfst", wie z. B. Jona (פתה).

16, 30. אמלה schwach, niedergeschlagen (אמל).

17, 5. קָח mit Kamez, um das ausgefallene ל anzudeuten, s. v. als לָקַח, der Sinn ist: „sich im Boden ausbreiten" (לקח).

21, 12. וכהתה „bethört und verdummt durch geistige Verwirrung“ (כהה).
21, 20. את bed. hier Schwert (את).
21, 21. התאחדי s. v. als התיחדי (יחד).
23, 14. „in allerlei Farben gemalt, gleich Schilden“ (ששר) [1].
23, 34. Vor Uebermafs des Schmerzes zerkratzen (מסרטין) die Frauen ihre Brüste (שד).
27, 26. השטים אותך entweder „die dich mit Rudern fortbewegten“ oder : „die mit Rudern an dich herankamen“ (שוט).
28, 14. סוכך s. v. als סָךְ das Salbende, nämlich Oel, ממשח = משוח, also : der mit dem Oel, das die Könige salbt, zum Herrscher Gesalbte (סוך, שוט).
47, 2. מפכים hinaufsteigend und wieder herabfallend. (פכה).

Hosea.

6, 7. אדם hat die specielle Bedeutung „böse Menschen“, sowie in Ps. 49, 3 die specielle Bed. „fromme Menschen“ (אדם).
10, 1. ישוה ist Verbum zu שוא, im Sinne von כחש, Hab. 3, 17 (שו, כזב).
11, 7. Die Propheten rufen das Volk zu einer grofsen und erhabenen Höhe, aber vermöge seiner Sünden gelingt es ihm nicht, sich zu erheben (רמם).

Amos.

5, 16. Sie rufen die Landleute zur Trauerklage, weil diese gewöhnt sind, zu klagen (אכר).
5, 26. Den Stern, der euer Gott ist: Anspielung auf den Sterndienst (כרב, סכת).
6, 5. פרטים sie zählen, nämlich mit ihren Fingern, die Saiten der Harfe oder die Löcher der Blasinstrumente,

---

[1] מצויירין במיני דומיות כמו המגנים.

um die Töne hervorzurufen, sowie beim Gesang die Sylben gezählt werden (פרט).

7, 1. „Schur" (גז) nennt man Futterkraut, das von den Pferden abgeweidet, aber zum Theile im Boden zurückgelassen wird; denn Pferde, ebenso Maulthiere und Esel haben oben und unten Zähne, mit denen sie die Pflanzen abschneiden, als ob sie sie scheerten, hingegen haben Rinder und Schafe keine oberen Zähne und reifsen daher die Pflanzen mitsammt den Wurzeln aus (גזז).

Micha.

2, 11. כעדר בתוך הדברו ist Inversion aus: כדובר בתוך עדרו; דובר = נוהג, der Hirt (אבר).

4, 10. Zu חולי וגוחי vgl. Jer. 33, 4 ופחדו ורגזו (גוח).

6, 9. לעיר = להעיר, um die Herzen der Menschen zu erwecken (חלק).

Nachum.

3, 2. קול שוט, das durch das „Schreiten" hervorgerufene Geräusch, vgl. Gen. 3, 8 (שוט).

Habakkuk.

3, 1. שגינות, vgl. Ps. 7, 1, von שגה im Sinne von „sich beschäftigen", also die Beschäftigungen, d. i. die Kunst der Musik (שגה).

Sacharja.

6, 2. מרכבה nicht Wagen, sondern „Reiterschaar" (רכב).

11, 13. אדר היקר ein kostbares Gewand (אדר).

11, 16. הנצבה das „blinde" Schaf (נצב).

Maleachi.

1, 13. והפחתם ihr raubtet es, indem ihr den Eigenthümer dazu brachtet, die Hoffnung aufzugeben (vgl. הפחתי Hiob 31, 39), es wiederzuerlangen; das Aufgeben der Hoffnung, die Verzweiflung giebt sich durch Seufzen (נפח) kund (נפח).

Psalmen.

8, 6 f. Du hast ihn nur um ein Geringes den Engeln nachgesetzt, indem diese ewig leben, der Mensch aber stirbt[1]; nichtsdestoweniger hast du ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände gemacht und ihm alle Weisheit verliehen, so daſs er, wenn er fromm ist, den Engeln gleichgeachtet wird (חסר).

9, 21. מורה Belehrung: lehre sie, lasse sie erkennen, daſs sie nichtig sind, damit sie sich nicht überheben. Oder: lasse sie Furcht empfinden, damit sie sich bessern (מרה).

12, 2. Aufgehört hat die Treue, vgl. Jes. 59, 15 (פסס).

12, 9. רם = רמה, Wurm, hier Blutegel[2]), זלות gehört zu זוללי בשר, also: Blutegeln gleich umgeben die Frevler die Menschen (זלל).

17, 3. „Ich dachte in meinem Herzen, aber sündigte nicht mit meinen Lippen“ (זמם).

18, 2. „Mein Fels“ d. i. einem groſsen Felsgebirge gleich, in dem man vor dem Feinde geborgen ist (סלע).

18, 43. אריקם dem Schlamme (רקק מים) gleichmachen, in II Sam. 22, 43 dafür ארקם, vgl. הרקות Gen. 41, 27, s. v. als הדקות, V. 24 (ריק)[3]).

35, 14. Es giebt keine gröſsere Trauer, als die der Mutter um ihr Kind (אבל).

36, 3. החליק bed. einen „sanften“, demüthigen Blick (חלק).

39, 5. קצי „was du mir an Lebensjahren bestimmt (קצצת) hast“ (קצץ).

50, 11. זיז bed. nach den Einen Vögel, nach den Anderen Gewild; der erste Verstheil kann von Beiden als Beweis benützt werden (זיז).

---

[1]) St. כי סם חיים איננו והוא ימות l. כי הם חיים והאדם ימ׳.

[2]) תולעים שבמים הנקראין עלוקות שמשימין אותן בני אדם על בשרם למצוץ הדם.

[3]) Ibn Esra vergleicht אריקם mit ורקות בשר Gen. 41, 19.

56, 9. Zu נדי ספרת vgl. 139, 3a oder Hiob 13, 27b; der Sinn ist, wie in Hiob 14, 16a. (ספר).

58, 8. Euere Missethäter, die Dornen gleichen, wird der Schöpfer unter Sturm und Wetter bei voller Gesundheit (חי vgl. ויחי, Jes. 38, 21) in seinem Grimme fortschleudern: er wird sie tödten, bevor sie alt werden (סיר).

62, 4. תהותתו ist ein Verbum wie ויהס, Num. 13, 30 und stammt aus einer Interjection הת oder הותת, was man Jemanden zuruft, der Nichtigkeiten redet (התת)[1].

65, 10. ותשוקקה = תשמנה „fett machen", fruchtbar machen; nach and. Erkl.: du spaltetest sie durch den vielen Regen (שקק).

68, 14. Wenn euch eure Feinde auch zu verachteter Arbeit benützen (wenn ihr auch zwischen den Feuerherden liegt), sind euch endlich grofse Schätze bestimmt (שפת).

68, 17. תרצדון aus dem Zusammenhange zu erklären, s. v. a. wählen: „warum erwählet ihr die höckerigen Berge, da doch Gott sich diesen Berg erkoren hat" (רצד).

84, 11. הסתופף Morgens und Abends an den Thürpfosten weilen (ספף).

89, 13. ימין bed. den Süden, denn wer das Angesicht nach Osten kehrt, hat den Süden zur Rechten, den Norden zur Linken (צפן).

104, 31. „Er freut sich", das heifst er verschont und erbarmt sich, vgl. Jes. 9, 16, wo ישמח im ersten Versglied dem ירחם im zweiten entspricht (שמח).

---

[1]) Die Stelle ist in der Ausgabe verstümmelt und mufs nach der Wiener Handschrift, wo ebenfalls das in eckige Klammern gesetzte Wörtchen fehlt, so lauten: וזו המלה אין לה פירוש אלא כמו ויהס כלב פי׳ מי שרוצה להשתיק חביריו אומר להם כך [וכן] מי שרוצה לומר לחבירו דַבֵּר דִבְרֵי (so in der Handschr. punktirt) הבל אומר לו הת או הותת.

109, 18. כמדו dasselbe was כבגד im folgenden Verse (מד).

119, 117. ואשעה „ich beschäftige mich"; vielleicht hat denselben Sinn ישעו, Exod. 5, 9 (שעה).

139, 19. „Tödte nicht den Bösewicht, damit er nicht so der Leiden ledig werde" (קטל).

141, 7. פלח ist dasselbe was בקע, vgl. פעל ועשה, Jes. 41, 4 (פלח) [1].

143, 9. Dir offenbar ist (אליך), was ich in meinem Busen verborgen habe.

Proverbien.

1, 19. Der Gewinnsüchtige stürzt sich selbst in Lebensgefahr (בצע).

3, 19 f. In den beiden Versen sind die vier Elemente angedeutet: Erde, Himmel-Feuer, Fluthen-Wasser, Wolken-Luft (נגב).

7, 22 b. עכס bed. die Fuſsfesseln, mit denen man ein Pferd oder Maulthier oder einen entflohenen Sklaven „zur Züchtigung" bindet, und die von Zeit zu Zeit abgenommen und wieder angelegt werden; so fällt ein buhlerischer Mann, „der Thor", immer wieder in die Netze der Buhlerin (עכס).

12, 19. „Die Wahrheit besteht ewig, die Lüge wird sofort zu Nichte" (רגע).

14, 4. „Rein", nämlich von der durch die Rinder verursachten Besudelung (ברר).

14, 28 b. Ein Feldherr, der mit geringem Heer in den Krieg zieht, muſs fürchten (רזה).

15, 19. משכת חדק ist die Verbindung zweier Synonymen für Dorngewächs, wie אדמת עפר, Dan. 12, 2, מגלת ספר, Jerem. 36, 2, und dgl.[2]) (חדק, שוך).

---

[1]) Vgl. Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd u. s. w., S. 38.

[2]) S. über diese Verbindungen: Die hebr.-arab. Sprachvergleichung

16, 4. Auch den Frevler läfst Gott mit Absicht bestehen, für den Tag des Unheils, im Sinne von Exod. 32, 34 b (ענה).

18, 8. Die Worte des Ohrenbläsers sind „Andeutungen", er stellt sich scherzend, aber mit seinen kränkenden und lästernden Reden zerreist er das Herz seines Nächsten (לחם).

25, 28 b. „Der Mann, der seinen Trieb und seinen Jähzorn nicht bändigen kann"; מעצר gehört zu העצר II Kön. 4, 24 und עוצר (Gefängnifs, Haft), Jes. 53, 8, Ps. 107, 39 (עצר).

27, 15. Die Zänkereien des Weibes vergleicht er mit den einander unaufhörlich folgenden Tropfen der Rinne; denn ein Vernünftiger schweigt, wenn er das, was er zu sagen hatte, zu Ende gesprochen (דלף).

29, 5 a. Ein Mann, der seinem Nächsten Angenehmes, Liebes erweist (חלק).

30, 33. מיץ חלב das Schütteln des Milchgefäfses (מיץ).

Hiob.

1, 6. תבא anstatt באת, um anzudeuten, dafs der Satan stets so mit den Frommen verfährt, mit denen der Vergangenheit, wie mit denen der Zukunft (Gramm. Einl. c. I, unter ו, 2 a oben).

5, 5. חילם ist nach Joel 2, 22 zu verstehen: Die Dürre (צמים wie bei Abulw. erklärt) strebt nach ihrer Saat und ihren Früchten; wenn שאפו stünde, könnte man das Wort als Plural im Sinne „Räuber, Plünderer" erklären. Dasselbe gilt für 28, 8 (צמם).

5, 21. Wenn die böse Zunge „umherschweift", um die Menschenkinder zu schmähen, vgl. Ps. 73, 9 b (שוט).

---

des Abulwalîd, S. 6, Anm. 4, und: Aus der Schrifterklärung des Ab., S. 54. Vgl. auch Ibn Parchon, Art. פתע zu Num. 6, 9: בפתע פתאום שוין הן כמו מגלת ספר ואדמת עפר.

6, 6. Rohes Eiweifs hat keinen Geschmack; es gleicht dem „Speichel" oder verdickter Flüssigkeit (רור).

6, 14a. Der nicht sieht, was ihm Andere Liebes erweisen (מסם) [1].

9, 17. ישופני = יכני; vgl. Jona 4, 7, wo ותך ebenfalls Schlag ohne unmittelbare Berührung bedeutet (שוף).

9, 23 b. Wenn der Schöpfer die Frommen prüft (מסת von נסה), verspottest du ihr Leiden [2]) (נסה).

10, 16. תתפלא gehört zu יפליא, Num. 6, 2 (= ירצה), also: nachdem du mich verurtheilst, „willst du mich wieder in Gnade aufnehmen" (פלא).

11, 12. Ein „hohler Mensch", d. i. wer nicht viel ifst, der gewinnt viele Herzen, d. i. vielfache Einsicht zur Weisheit (לבב ביב) [3]).

13, 15. אוכיח = אעמיד נכחו, gegenüberstellen (יכח).

13, 27. „Du betrachtest den Ort meines Wandels"; die Wurzel חקה (auch Ezech. 8, 10) bed. ebenfalls abbilden, zeichnen (ציור) [4]), wie die W. חקק (חקק).

15, 24. כידור ist das hölzerne oder metallene Instrument, mit dem man Kreise zieht, מלך heifst der Punkt, bei dem man beim Ziehen des Kreises ausgeht und zu dem der gezogene Kreis zurückkehrt, der also „bereit ist für den Kreis" (כדר).

---

[1]) למם = למוסם im Sinne von schmelzen, zerfliefsen machen also unbeachtet lassen.

[2]) ומזה למסת נקיים תלעג פ׳ כשניסה הבורא את הצדיקים תצחק על צערם. Er liest also תלעג st. ילעג.

[3]) Im Art. לבב knüpft Ibn Parchon an diese Erklärung die Frage, warum der berühmte Amora Jochanan trotz seiner Corpulenz (Baba mezia 84 a, wo אבר den Oberarm bedeuten soll, wohl mit Hinblick auf איברא דשמאלא, Sabb. 90 b) einen so bedeutenden Geist hatte, dafs immer seine Meinung die mafsgebende ist. Die Antwort lautet sehr einfach: הוי יודע כי יותר היה חכם ונבון אם היה אוכל מעט.

[4]) Er scheint תתחקה im Sinne des späthebr. תצטייר, sich vorstellen, zu nehmen.

15, 29 b. Ihr Untergang (נלה = כלה) zieht sich nicht in Länge (נלה).
15, 31. S. oben zu Gen. 45, 26.
19, 20 b. Bildlicher Ausdruck für : ich habe alles eingebüfst (מלט).
20, 19. עָזַב ist Substantiv im Sinne von neuh. מעיבה (vgl. ויעזבו Neh. 3, 8), also : er zertrümmerte das Gebälke, den Bau des Armen, raubt ein Haus und baut es auf (עזב).
20, 26. ירע bed. thöricht sein (ירע).
21, 13 b. Sogar in der Ruhe (רגע, vgl. הרגיע, מרגעה) des Grabes ist ihnen Schrecken beschieden (רגע).
21, 33. „Süfs sind ihm die Schollen des Thales", ähnlich wie 24, 20 „süfs ist ihm der Wurm" bildlicher Ausdruck für den Gedanken : die Todten lieben, was ihnen das Grab bietet (מתק).
24, 11. „Zwischen den Reihen" der Wein- und Oelpflanzungen bereiten sie Oel (יצהר) und treten die Weinkeltern. Nach anderer Erkl. gehört יצהירו zu צהרים Mittag, also : sie verbringen die Mittagszeit zwischen den Reihen der Weinstöcke, zur Sommerzeit sich vergnügend (צהר).
26, 9 b. „Er läfst schweben sein Gewölke über ihm" [1] (פרשו).
28, 16 a. Zu verstehen nach V. 17 a (סלא).
30, 4. עלי s. v. als עם, vgl. על צאן = עם צ׳, Gen. 30, 40 (מלח).
31, 27. ותשק kann hier nicht von נשק, küssen abgeleitet werden; es gehört zu שקק in der Bed. sich bewegen, hineilen (שקק).
31, 35. Ich habe Zeichen (תוי vgl. Ez. 9, 4), an denen ich erkenne, dafs „Gott mir antworten will", mich prophetischer Offenbarung würdigt (אוה, תוה).

---

[1] הרלה עליו עננו, so liest die W. Hs.

34, 37. „Zwischen uns schlägt er“ nämlich die zu lösenden Fragen, indem er die Worte des Einen für entscheidend annimmt [1]), die des Andern zertrümmert (ספק).

36, 27. יזקו = יתיכו, vgl. נתך Exod. 9, 33; זקק bed. sonst (Mal. 3, 3, Ps. 12, 7) schmelzen, aber dieses gehört auch zum Begriffe des Giefsens (זקק).

37, 22. „Gold“ heifst der Nordwind, weil er den Menschen soviel Nutzen bringt, wie Gold (זהב).

39, 10. תלם bed. eine aus einzelnen „Stücken“ (aus diesem Begriff auch die Bed. „Furche“) zusammengesetzte Eisenkette (תלם).

40, 23. S. oben zu Jer. 12, 5.

Hoheslied.

1, 10. תורים bed. den von den beiden Enden des Stirndiadems auf die Wangen herabhängenden weiblichen Schmuck, in der Mischna (Sabbath 6, 1) סנבוטין (= סרבוטין) genannt (תור).

4, 4. „Du hast mein Herz erobert“ nämlich durch deine Schönheit, vgl. 6, 25 b und 26 b (לבב).

4, 13. שלחיך gehört zu שלח, aram. = פשט, ausziehen [2]). „Wenn du entkleidet bist, erscheinst du wie ein Garten voll Granatäpfeln und haltbarer Früchte“ [3]). Es ist das ein Bild für die „Thora und die zu ihr gehörigen Wissenschaften“ (שלח).

Ruth.

4, 4. יגאל statt תגאל. Ein höflicher Euphemismus (לשון תרבות), wie man statt אתה sagt: אותו האיש (Gramm. Anhang, c. V, 7 d).

---

[1]) יכריע דברי זה, vgl. Art. הרה: ואני אכריע האחרון „ich entscheide zu Gunsten der letzteren Meinung.“

[2]) S. oben S. 57.

[3]) Dazu die Erläuterung: לענין דפים (?דדים) וקמטים של צואר ושל צדדים של אשה וכיוצא בהן.

Echa.

1, 11. ווללה = זלולה, vgl. רוממה, Ps. 118, 16 (זלל).
1, 15. „Du hast weggenommen“, vgl. סלית Ps. 119, 118 reinigen (סלה).
3, 63. Ich bewirke ihnen Freude durch mein Unglück, wie ein Lied Freude bewirkt (נגן).
4, 3. Grausamkeit der Mutter gegen die eigenen Kinder, wie Deut. 28, 56 (חן). תנין bed. s. v. als תנינים, die besonders bekannt durch ihre Grausamkeit sind (חן, חלץ).

Koheleth.

7, 12a. Vgl. den Spruch der Weisen (Aboth 3, 17): Wenn kein Mehl da, giebt's keine Thora (צלל).
10, 2. Das Herz des Weisen ist stark, geschickt, gleich der rechten Hand, das des Thoren schwach, unbeholfen, wie die Linke (לבב).
10, 17. גבורה ist nach dem Satze zu erklären (Aboth 4, 1), dafs גבור genannt werde, wer seinen Trieb bezwingt, d. i. wer sich mit Gelassenheit und Bescheidenheit beträgt, vgl. auch Prov. 16, 32; גבורה bed. also Gelassenheit, Mässigkeit, שתי das Gegentheil: thörichte Mafslosigkeit. Wenn ein König diese im Genusse bekundet, richtet er sein Reich zu Grunde (שתה).
10, 18. עצלתים bed. zweifache Trägheit, die des Körpers und der Seele (דלת).

Esther.

6, 8. ואשר s. v. als כאשר (Gr. Einl. 1d).

II Chronik.

3, 3. ואלה bezieht sich auf die Baupläne, Modelle[1] (יסד).

---

[1]) אם כן מהו ואלה אתבניות של בנין קאי. So die W. Hs., in welcher nach ואלה irrthümlich שמות geschrieben, aber auch durch Striche über den ersten und letzten Buchstaben beseitigt ist.

3, 10. צעצעים bed. Holzgetäfel, in dem kleine Holzstücke in einander gefügt sind, gleich jenen durchlöcherten Holztafeln, aus denen zur Verschönerung des Baues Geländer und Fensterläden gemacht werden (צעצע).

24, 9. Die „Abgabe Moses'“, d. i. der halbe Schekel (נשא).

Anhang.

Aus der Wiener Handschrift des Machbereth.

Die Machbereth-Handschrift der Wiener Kais. Hofbibliothek, welche die Grundlage der Stern'schen Edition gebildet hat (s. Steinschneider, Cat. Bodl. Col. 2384 unt.), würde auch ohne die Heranziehung anderer Handschriften viele Fehler des edirten Textes verbessern helfen: hie und da habe ich in den vorhergehenden Capiteln theils ausdrücklich, theils stillschweigend solchen Verbesserungen auf Grund der Handschrift Raum gegeben. Hier sollen zunächst einige gröfsere Stellen der Hschr., welche in der Edition weggeblieben sind, abgedruckt werden, worauf verschiedene Angaben zur Kennzeichnung der Handschrift folgen mögen.

Zu Artikel אמל, nach הלב: והלב יש בו לשון זכר ולשון נקבה וכן דעת נאמר אשא דעי למרחוק ונאמר בלשון (Lücke) ונקרא הלב לֵב ולִבָּה מפני שהוא עומד בתוך גופו של אדם כלבת אש וראשו מחודד למעלה

Zu A. באש, nach מחניכם: כמשקל שכול אבל ועלה באשו משפטו בוֹאֶש בָאְשו אוֹרֶךְ אָרכו וצריך שיהא באשו כמשקל תָאֳרו וָהֳרו משום שהוא מאותיות אחהע ושלא על מנהג אחהע כמשקל חדשו גרנו מתנו ומשקל באוש מחניכם כמשקל עבוטו וכן עשו לענין ותחת שעורה באשה אע״פ שהוא אחר ענין קוצים לא עשו אותו כמשקל ויעש באושים שמשפטו באושה כמשקל חלושה·

Zu A. בעל g. Ende, nach אנשי אמת: או אֱחֵי לֵב·

Zu A. גרל, nach אחרים: ממנו (?) כל אדם חלקו שנתן לו הבורא·

Zu A. התל g. E. nach לשחור: ומזה אמרו רבותינו כל המתחבר לאדם הרי הוא כמוהו בין טוב (sic) בין למוטב·

Zu A. חבר, nach נרפא לנו: כמה שנא׳ כמשקל גבורתו כלומר ותבור [ובחבור .l] אותו נרפא לנו כמו קחם על זרועותיו כלומר קחת אותם.

Zu A. טאטא, nach השמד: פ׳ אכבדנה במכבדת של השמד.

Zu A. ידע, nach ראוי לה: כלי שאינו ראוי לה כמו שהצניע הסלע בקיתון שאינו כלי ראוי לה.

Zu A. כור, nach נדול: מ״א עשרים אלף כור חטים פ׳ חומר שעורין כור שעורין.

Zu A. לנם, nach עץ אלא אינו: שגדל ביבשה וצובעין בו ארום ויש אום׳ כי הוא עץ.

Zu A. מתה Ende: מתים כמשקל וזנים שהן מיני רקח ותרגום למינו לזניה מעיר מתום עד בהמה הויו והמים כמו [ויו ו] מים של שלשום ומשפטו מתיום פ׳ מעיר בעלת עממים וכן נמי ויו ומים של פתאים כי הוא מן פתי ופתאים מעיר מתים ינאקו פי׳ עמי העיר נואקום והמים והויו של לשון רבים ומתום ומתים מן מלה שלשית שהוא מְתָה כי אילו היו מן מלה בת שתים אותיות היו דגושין כגון כף כפות כפי ומן גב על גבי מרומי קרת.

Zu A. נגש, 38d, letzte Zeile nach מקבלתן: הרי הוא כדברי בית שמי וכדברי יחיד שאין הלכה כמותו.

Zu A. סאה Ende: כי פעמים מפילין אותיות כל שכן האלף כגון ודבר חד אל חד בית שן להשות גלים נצים מעיקר שאה.

Zu A. עין Ende: פ׳ אין אני ואיך חזרה דמותי וראוי להיות כמותן ואם בעיניו עמד הנתק אבל רבותינו אמרו ואם בעיני הכהן אע״פ שאמר בפ׳ . . . הנגע את עינו ועיניו כמו צואריו חמישיתיו והגי ביניו ובין העי ורבותינו אמרו אין לי אלא בעיניו בעיני בני ותלמידו מניין ת״ל ואם בעיניו.

Zu A. עתק, nach צוררי: פ׳ סר מאור עיני מכעס וכן וצור יעתק ממקומו עתיקי משדים.

Zu A. צחר, Ende: כבינה ותנן הרחלים הכבונות פ׳ שישימו בגד על גב הצמר של נכה תפור שלא יתלכלך ויעמוד בלבנוניתו לעולם ואמרו רבותינו תנתן כבנתי לבתי פ׳ טלית חשובה של צמר לבן.

Zu A. צמם Ende: משום ויתערבו בגוים וילמדו.

Zu A. רנב, nach ארוכין: וערותה מיובשת ושחוקה שותין ממנה איש ואשתו שלא עשו בנים מיד יעשו בנים.

Am Schlufs der grammatischen Einleitung, unmittelbar vor Beginn des Wörterbuchs findet sich mit der Ueber-

schrift שער השמות folgender Abschnitt (mit Weglassung einiger Beispiele) : דע לך כי יש שם בן שתי אותיות מה שאין כ׳ בפעלים כגון כף גב . . . ובן שלש אותיות כגון עבר ובן ארבע אותיות כגון אבנט ובן חמש ארגמן והגדול בן י״א אותיות כגון והאחשדרפנים אבל שתי אותיות יהפך לשני צדדין בלבד כלומר כף פך אבל בן שלש יהפך לששה צדדין כלומר עבר ערב ברע רעב רבע בער אלו ששה וכך בן ד׳ אותיות לכ״ד צדדין . . . הרי כ״ד צדדין ודרך החשבון כך תעשה תאמר שתי אותיות של כף ופך בשלשה של עבר הרי ששה ואלו הששה בארבעה של אבנט הרי כ״ד ואלו עשרים וארבעה בחמשה של ארגמן הרי קכ׳ ויש שמות שיש בהן ענין אחד כגון אדם שת אנוש וכיוצא בהן ויש שמות שנצמרפו בהן שני ענינים כגון ישמעאל יששכר ראובן בנימין צלמות אבל שעטנז ג׳ ענינים.

Am Schlusse des Artikels ברח findet sich eine lange astronomische Erörterung (mit Zeichnungen), die mit den von N. Brüll, Jahrbuch IX, 10, erwähnten Zusätzen identisch zu sein scheint. Sie soll anderwärts veröffentlicht werden. Ebenso findet sich eine astronomische Erörterung zu Art. לוה, deren Anfang identisch ist mit dem von Brüll a. a. O., S. 11, angeführten Zusatze.

Die Handschrift enthält zur Illustration einzelner Artikel Zeichnungen verschiedener Art, und zwar zu den Artikeln כנה (das Siebengestirn), zu ברח (Astronomisches), zu זור und סחר (ein Dreieck), כפתר (der Leuchter), מוט (eine Tragbahre), מסם (eine Schnecke), סהר (ein Halbkreis,) עכשוב (eine Spinne), עקרב (ein Skorpion), קצע (ein Viereck mit vier kleineren in die vier Ecken eingezeichneten Vierecken). Auf die Zeichnungen weist der Text gewöhnlich mit כגון זו hin.

Die Handschrift hat nur zu dem ersten Abschnitt des Wörterbuches die Ueberschrift : אתחיל ערך אלף; die in der Ausgabe stehenden analogen Ueberschriften der anderen Abschnitte : אתחיל ערך בי״ת u. s. w. stehen in der Hschr. nicht. Am Schlusse jedes Abschnittes stehen unter der allgemeinen Ueberschrift מילה רביעית die Quadrilittera des

betreffenden Buchstaben, doch sind die einzelnen Artikel dieser Rubrik mit keiner besonderen Ueberschrift versehen und fortlaufend nacheinander geschrieben.

Bemerkungen zum Bundesbuch.

Von **K. Budde.**

An Arbeiten über das Bundesbuch, diese ungemein wichtige Gesetzesurkunde, haben wir keinen Ueberfluſs. Es ist fast überall, sei es exegetisch, sei es hinsichtlich der Quellenkritik oder der biblischen Theologie im groſsen Zusammenhang mit behandelt worden und hat die liebevolle Sorge der Einzeluntersuchung mit allen Mitteln heutiger Wissenschaft bisher entbehren müssen. Auch Rothsteins Arbeit „Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels“ (Halle 1888) hat es so ausschlieſslich mit der Anordnung dieses Gesetzbuches zu thun, daſs das Einzelverständnis des Textes darunter eher verlieren als gewinnen dürfte, und für die Textkritik fällt nur hie und da eine Bemerkung ab. Und doch birgt der scheinbar so leichte Text eine Anzahl von Schwierigkeiten, über die niemand hinwegsehen kann, dem nicht eine uralte Tradition die Augen blendet, Schwierigkeiten, die nur auf Schicksalen und Schäden beruhen können und, da die Uebersetzungen selten Hülfe bieten, die Abhülfe durch Vermutung geradezu herausfordern. Eine Anzahl von Fällen, wo mir solche Abhülfe möglich scheint, will ich hier vorlegen. Die Frage nach den Quellen des Bundesbuches kommt bei dem hier Gebotenen gar nicht in Betracht.

1. Ex. 21, 8. Der Zusammenhang läuft von v. 7 an. V. 7 : „Wenn aber Einer seine Tochter als Magd (אמה) verkauft, so soll sie nicht [frei] fortgehen wie die Knechte

(im 7. Jahre, vgl. v. 2—6). 8. Wenn sie ihrem Herrn mifsfällt (—)[1]), so mag er sie lösen lassen; an volksfremde Leute sie zu verkaufen hat er nicht die Macht. 9. Und wenn er sie seinem Sohne zuweist, so soll er sie wie seine Tochter behandeln. 10. Wenn er sich eine andere nimmt, so soll er ihr Fleisch, Kleidung und Beiwohnung nicht verkürzen; 11. wenn er ihr aber diese drei Dinge nicht leistet, so soll sie (frei) fortgehen umsonst, ohne Zahlung."

Das ist ein klarer und einfacher Wortlaut, über weniges nur läfst sich streiten. Nur einige Bemerkungen. In dem אמה suche man nichts besonderes. Bilha ist der Quelle E eine אמה schon zu der Zeit, wo sie ausschliefslich Eigentum der Rahel, nicht Jacobs Kebsweib ist, und dasselbe, was hier אמה, heifst Lev. 19, 20 שפחה. Nicht das Wort אמה wird etwas besonderes bedeuten, sondern das Verhältnis der Magd zu ihrem Herrn schlofs das Recht des Concubinates selbstverständlich ein, und eben dieser nahen Beziehungen wegen wird sie nicht im 7. Jahre von selbst frei. Deut. 15, 12. 17 bezeichnet dem gegenüber einen Culturfortschritt. Die angezogene Stelle Lev. 19, 20 gibt auch einen Wink über das והפדה. Wenn es den Uebergang in den Besitz eines Dritten einschliefsen könnte, so hätte das והפדה לא נפדתה Lev. 19, 20 keinen Sinn; denn dann könnte sie durch den Loskauf doch wieder unfreies Kebsweib eines Dritten geworden sein, und der Fall bliebe derselbe, nur dafs der erste Besitzer gar nicht mehr in Betracht käme. Es kann daher doch wohl nur Lösung, d. i. Rückkauf durch den Vater gemeint sein. Nur dann trifft das Wort völlig zu. Der Grund, dafs der sie doch wohl nur als armer Mann verkauft habe und zum Rückkauf schwerlich im Stande sein werde, verschlägt nicht. War das der Fall, so blieb sie eben ungelöst; aber der Vater

---

[1]) Die Klammer bezeichnet das Sätzchen אשר לא יעדה, das vorläufig aufser Betracht bleiben soll.

konnte sie ja bei dem Reuverkauf mit Vorteil zurücknehmen, um sie einem Andern zu verkaufen, dem sie besser behagte, und wir können nicht wissen, ob dafür nicht durch Gewohnheitsrecht feste Sätze bestanden. Die Möglichkeit des Verkaufs an einen Dritten aus dem Volke Israel bleibt bei dieser Auffassung unerwähnt. Ob man בבגדו בה übersetzen will „*weil* er ihr untreu geworden“, hängt davon ab, ob man Fälle meint annehmen zu dürfen, in denen der Verkauf der Hebräerin ins Ausland gestattet war. Ich glaube das nicht. Verstand sich vollends der Concubinat von selbst, so enthielt jede Entäufserung ein Untreuwerden. V. 9 behandelt eine zweite Möglichkeit, sich der Mifsfälligen zu entledigen: Ueberweisung an den Sohn. Dafs es sich darum handelt, geht zunächst aus dem Impf. ייעדנה hervor: erst jetzt wird der Beschlufs gefafst, und das Suffix mufs auf dieselbe Person gehen wie das in והפדה und der Satz אם רעה וגו'. Das wird vollends dadurch notwendig, dafs v. 11 deutlich einen dritten Weg sich zu helfen behandelt: den Ersatz durch eine andere Kebse, die ihrem Herren besser gefällt. Das יקח לו auf den Sohn zu beziehen „wenn er [der Vater] ihm [dem Sohne] eine andere nimmt“, ist ein sehr schlechter Einfall. Wird v. 9 richtig so bestimmt, so fällt auch der Grund für diese Uebersetzung, dafs sonst v. 10 f. vor v. 9 stehen müfste (Keil). So allein hat es auch Sinn, dafs sie dann Tochterrecht erhalten soll. Wäre sie dem Sohn von Anfang an als Kebsweib bestimmt, so wäre dafür gar kein Grund einzusehen. Also 3 Fälle der Abhülfe: Lösung, Abtretung, Ersatz, jedesmal mit Schutzmafsregeln für die Verschmähte. Und nun zurück zu dem oben durch (—) angedeuteten Nebensatze אשר לא יעדה. Er birgt allein die Schwierigkeit. Das Ketib gibt keinen Sinn, wie allgemein zugestanden; es sei denn, dafs man dem Stamme יעד geradezu die Bedeutung „zum Weibe nehmen“ beilegt, die es nicht haben kann. Gewagt scheint dies in dem von Geiger

(Urschr. S. 189) angeführten Ausspruch des Akiba in der Mechilta. Aber eben deshalb, weil das לא keinen Sinn gibt, ist es ganz unerlaubt, es mit Geiger (von Dillmann gebilligt) für absichtliche Correctur zn halten. Ist לא falsch, so beruht es auf einfacher Verschreibung nach dem Gehör. Doch kommt die Bezeugung des Ketib durch Aqu., Symm., Theod., Syr. der des Ḳerê durch LXX., Targ. j., Vulg. mindestens gleich. Es fragt sich, ob das von den Meisten für ursprünglich gehaltene לו wirklich so vollkommen befriedigt, wie man gemeinhin annimmt. Die vielen verschiedenen Lesarten, will sagen Uebersetzungsversuche, in den Mscrr. der LXX wären allein geeignet, stutzig zu machen. Die einzige in Betracht kommende Uebersetzung bleibt „welcher (oder „falls er) sie für sich bestimmt hat.“ Dieser Satz ist völlig überflüssig, wenn es richtig ist, daſs ein Concubinatsverhältnis zum Herrn d. i. zum Käufer als selbstverständliche Voraussetzung galt. Das aber beweist nicht nur v. 7, sondern auch der erste Satz von v. 8 „Wenn sie ihrem Herrn miſsfällt.“ Die oben gegebene Uebersetzung wäre also vollständig und besser, als der vorliegende Text mit seiner obendrein unbeholfenen Wendung. Falsch ist auch die Stellung des לו, wenn man v. 8 für sich nimmt. Es sollte אשר יעדה לו heiſsen. Das Recht für diese starke Betonung des לו entnimmt man freilich aus dem Gegensatz zu dem לבנו des folgenden Verses. Wäre das richtig, so wäre jedenfalls לנפשו oder dergleichen deutlicher. Indessen läſst sich der Irrtum beweisen. Man setzt, wenn man jenen Gegensatz annimmt, als Hauptfall: *Wenn jemand seine Tochter verkauft*, Unterfall a) *wenn er sie für sich bestimmt hatte*, b) *wenn er sie für seinen Sohn bestimmt hatte*. Aber der einzige wirkliche Unterfall heiſst: „*Wenn sie ihrem Herrn miſsfällt*“, und unter den läſst sich die Bestimmung für den Sohn in v. 9 nicht unmittelbar einordnen. Jener vermeintliche Gegensatz auf gleichem Boden wäre nur dann

möglich, wenn das אשר לו יעדה den 8. Vers eröffnete, also etwa: „Hat ihr Herr sie für sich bestimmt und sie mifsfällt ihm, so mag er sie lösen lassen.“ Das aber geht nicht an, weil der Satz von אדניה abhängt. Dasselbe ergibt sich aus der Form. Wären die beiden Sätze einander beigeordnet, so müfsten beide Prädikate im Perf. stehen, in v. 9 aber lesen wir das Impf. gerade wie in v. 10 und 11. Man kann dem נ energ. in ייעדנה nicht dankbar genug sein, dafs es jeden Versuch perfektischer Aussprache unmöglich macht. Es bleibt also bei der oben vertretenen Auffassung, dafs v. 9 dem Nachsatz והפדה sowie v. 10 beigeordnet ist. Damit fällt jeder Grund für die Voranstellung des לו, und zugleich bleibt es dabei, dafs אשר לו יעדה müfsiger Zusatz wäre. Also Einschub aus Mifsverständnis? Vielleicht, wenn לו richtig wäre. Nun aber ist לו nur ungenügende Correctur des ganz unverständlichen לא. Es bleibt daher die Möglichkeit, dafs die Correctur an der falschen Stelle angebracht ist. Dillmann macht die richtige Bemerkung: „Der Fall, dafs er sie wirklich schon zum Kebsweib gemacht hat, ist hier nicht berücksichtigt; für diesen Fall verstand sich, wenn er ihrer überdrüssig wurde, von selbst, dafs er sie entlassen mufste (vgl. v. 11)“, richtig hat auch schon Knobel auf dieselbe Bestimmung sogar bei einer Kriegsgefangenen in Deut. 21, 14 aufmerksam gemacht. Aber der Ueberdrufs an der Gekauften schon vor dem geschlechtlichen Umgang dürfte doch nicht so naheliegen, noch so häufig gewesen sein, dafs es der Erwähnung gar nicht erst bedurfte. Eben dies fehlt hier, dafs die Lösung (v. 8) und das Weitergeben an den Sohn (v. 9) nur solange erlaubt war, als die Gekaufte noch Jungfrau war, und das hat hier gestanden. Nicht לא ist in לו zu ändern, sondern יעדה in יְדָעָהּ. „Wenn sie ihrem Herrn mifsfällt — dergestalt, dafs (falls) er sie nicht erkannt hat — so mag er sie lösen lassen u. s. w. Wenn er sie [in diesem Falle] seinem Sohne zuweist, so u. s. w. Wenn er sich

eine andere nimmt [dabei aber jene als Kebse behält, hier tritt also der Vorbehalt in v. 8 aufser Kraft und das Nächstliegende, dafs er sich schon mit ihr verbunden hat, als Voraussetzung ein], so soll er u. s. w. Wenn er [sie nicht nach v. 8 und 9 loswerden kann, und] ihr nicht hält, was er ihr nach v. 10 schuldig ist, so soll sie umsonst frei werden.“ Das ידעה ist eben nach dem ייעדנה des folgenden Verses verschrieben oder ihm aus Mifsverstand absichtlich angepafst; wenn dies letztere, so wurde das Verständnis des לא als לו auch ohne Aenderung stillschweigend vorausgesetzt. Zum Schlusse nur noch, dafs das etwas ungewohnte אשר (gewählt wohl nur für den Zwischensatz zur Abwechselung mit כי und אם) bei יעדה und ידעה genau die gleiche Rolle spielt.

2. 21, 33 f. „33. Wenn einer eine Grube aufdeckt oder wenn einer eine Grube gräbt und deckt sie nicht zu, und es fällt darein ein Rind oder ein Esel : 34. so soll der Besitzer der Grube Ersatz leisten, Geld soll er seinem Besitzer erstatten, und das zu Tode Gekommene soll ihm gehören.“ Dillmann erläutert das Wort „Geld“ (כסף) mit „den Wert des Tieres.“ Zweifellos richtig, aber das mufs hier ausgedrückt sein, das indeterminierte כסף ist nicht hebräisch. Es ist einfach כספו zu lesen (vgl. v. 35).

3. 21, 37—22, 3. „37. Wenn jemand ein Rind oder ein Schaf stiehlt und es schlachtet und verkauft, so soll er fünf Stück Rinder für das Rind erstatten und vier Stück Heerdenvieh (Schafe) für das Schaf. 22, 1. Wenn der Dieb beim Einbruch betroffen und totgeschlagen wird, so fällt auf den Betreffenden keine Blutschuld. 2. Wenn die Sonne über ihm [dem Dieb, wir würden sagen „dem Diebstahl“] aufgegangen war, so fällt Blutschuld auf ihn. Erstatten mufs er : wenn er nichts hat, so soll er für das von ihm Gestohlene verkauft werden. 3. Wenn das Gestohlene, ob Rind oder Esel oder Schaf, lebend bei ihm vorgefunden wird, so soll er das Doppelte erstatten.“

Natürlich handelt es sich in v. 1 und 2 nur um den Totschlag in flagranti, die Erläuterung Knobel's, von Dillmann beibehalten : „mag dies bald am Orte des Diebstahls oder erst später an einem anderen Ort geschehen“, verdunkelt also den Fall. Die Schwierigkeit steckt in v. 2, dessen zweite Hälfte sich durchaus nicht mit der ersten verbinden läſst. „Erstatten muſs er.“ Wer, der Totschläger oder der Erschlagene? Knobel-Dillmann erläutert : „Nicht sterben soll der Dieb, sondern *erstatten, und wenn er nichts hat, verkauft werden.*“ Aehnlich Rothstein S. 28 f. Aber er *ist* ja bereits erschlagen, da 1 a bloſs von dieser Voraussetzung ausgeht. Auch ist der Gegensatz falsch, denn wenn der Dieb erschlagen wird, so wird er's in der Abwehr des Diebstahls — in zu stürmischer Abwehr, wo man den Erkannten zur Rechenschaft ziehen könnte — aber nicht zur Strafe, sodaſs statt dieser eine andere eingesetzt werden könnte. Den richtigen Ausweg hätte v. 3 zeigen sollen, der zu v. 37 „wenn er es schlachtet oder verkauft“ den zweiten Fall hinzufügt „wenn es lebend bei ihm vorgefunden wird.“ Hier ist also der Diebstahl zu Ende geführt und der Dieb am Leben. Diesen Zusammenhang hebt Rothstein richtig hervor und wagt es danach eine Umstellung zu vollziehen : er setzt 21, 37 vor 22, 3. Damit ist freilich übel ärger gemacht. Wäre es Rothstein nach seinen allgemeinen Vorstellungen von dem Aufbau des Bundesbuches nicht erwünscht, vor 22, 1 eine Lücke zu gewinnen, in die er 21, 16 und vielleicht noch anderes einschieben möchte, er würde wahrscheinlich die andere von ihm erwogene Möglichkeit, 22, 3 vor 22, 1 zu rücken, vorgezogen haben. Aber überdies verlangt 22, 2 b den Anschluſs an 21, 37 noch viel dringender als v. 3, und er gehört zwischen beide, weil der Fall der Leistungsunfähigkeit gerade nach der hohen 5- oder 4-fachen Buſse zu erörtern ist. Man braucht die oben gegebene Uebersetzung nur in der Reihenfolge 21, 37. 22,

2b. 3. 1. 2a zu lesen, um sich von der zwingenden Notwendigkeit dieser Umstellung zu überzeugen. Die leichteste Erklärung des jetzigen Thatbestandes bietet die Annahme, dafs v. 1. 2a eine an falscher Stelle eingeschobene Novelle sei; doch können wir natürlich dem Zufall nicht gebieten, der auch ohne dies den Schaden angestiftet haben kann. Spät ist 22, 1. 2a sicher nicht.

4. 21, 18—27. Dies ist wol die schwierigste Stelle, bei der mehrerlei zusammengewirkt hat, und doch scheint niemand den Schaden zu merken. Ich beginne mit v. 22. „Und wenn Männer raufen und stofsen [dabei] ein schwangeres Weib, sodafs ihr die Frucht abgeht, ohne dafs ein Leibesschaden entsteht, so soll [d]er [Betreffende] um Geld gebüfst werden, wie es ihm der Mann des Weibes auferlegt, und [das] soll er geben בִּפְלִלִים." — Wie Andere das letzte Wort übersetzen können, begreife ich nicht. Knobel-Dillmann „*mit* d. i. unter Zuziehung von *Schiedsrichtern*, die die Höhe der Strafe nach Billigkeit bestimmen, je nachdem die Beschädigte viel oder wenig Kinder hat, reich oder arm war u. s. w." Aehnlich durchweg. In dem „je nachdem u. s. w." finde ich wieder viel zu genaue Bestimmung eines Verfahrens, von dem wir nichts wissen; aber das Verfahren selbst mufs auf das entschiedenste bezweifelt werden. Wer die Höhe der Geldbufse zu bestimmen hat, ist mit der wünschenswertesten Deutlichkeit gesagt, nämlich der Ehemann des zu Schaden gekommenen Weibes. Neben ihm hat ein Schiedsgericht keinen Raum; und umgekehrt, wenn der Schade von ihm geschätzt werden soll, bedarf es des Ehemannes nicht. Noch deutlicher zeigt das v. 30: „wenn ihm ein Wergeld auferlegt wird, so gebe er's als Lösung seines Lebens, genau wie es ihm auferlegt wird" (ככל אשר יושת עליו). Dazu mit Knobel-Dillmann hinzuzusetzen: „Ueberforderungen trat das Gericht entgegen, vor welchem wie v. 22 die Sache ohne Zweifel zum Austrag kam", heifst den Wortlaut des Ge-

setzes geradezu Lügen strafen. In alten Gesetzen ist nicht so misstrauisch jeder äusserste Fall vorgesehen, Sitte und öffentliche Meinung treten ausfüllend und regelnd ein. Insbesondere, wer ein Wergeld wünscht, verfährt nicht wie Shylock, und wer Blut sehen will, lehnt das Wergeld ab. Aber eben in v. 22, wo das כל fehlt, soll ja ausdrücklich die Regelung Schiedsrichtern vorbehalten sein. Sollte man das glauben, so müsste der Ausdruck deutlicher sein. Die Bedeutung „*Schieds*richter“ ist aber dem Worte פללים und den verwandten Bildungen durchaus nicht gesichert. Jes. 18, 7 handelt schwerlich von einem Schiedsgericht, Jes. 16, 3 braucht nicht davon zu handeln, Deut. 32, 31 ist ganz dunkel. In Hiob 31, 11. 28, den klarsten Stellen, bedeutet עון פלילים oder פלילי schwere, nach dem Gesetze todeswürdige Verbrechen, die den Schiedsrichter nichts angingen. Eine andere richterliche Behörde aber ist hier nicht zu brauchen, weil 22, 6—10 deutlich zeigen, was im Bundesbuche heisst „vor das Gericht gehen“. Und vollends das lakonische ב! Seit wann heisst das „nach Ausspruch jemandes“ oder „unter Zuziehung jemandes“? Und ist es verständig zu sagen: „er soll [das von dem Ehemann ihm Auferlegte] geben nach Ausspruch der Schiedsrichter“? Das בפללים hält also nach keiner Seite hin Stich und müsste aufgegeben werden, selbst wenn man nichts Einleuchtendes dafür einsetzen könnte. Das ist aber gar nicht so schwer. Nach נתן ist ein ב am wahrscheinlichsten das ב pretii, zumal wenn es sich um Geld handelt. Dafür tritt in v. 30 פדין נפשו ein; wofür das Geld gezahlt wird, ist dort das verfallene eigene Leben, dies selbst aber wieder der Preis des vernichteten. Hier ist das zu Ersetzende, zu Vergütende die vernichtete Leibesfrucht des Weibes, ein Wort dieses Sinnes hinter ב würde alles in's Reine bringen. Heisst das einfachste Wort dafür nun נפלים, so ist es wol nicht zuviel gewagt, wenn man für בפללים einsetzt בַּנְּפָלִים. Die Mehrzahl wird gefordert durch das merkwürdige, aber sicher der LXX gegenüber ur-

sprüngliche ילדיה; damit soll wohl die Möglichkeit einer mehrfachen Geburt gesichert werden, während die einfache Geburt darin eingeschlossen ist. Das Wort selbst ist durch Hi. 3, 16. Ps. 58, 9. Pred. 6, 5 ausreichend festgelegt. „Das soll er geben für die Fehlgeburt“, so schliefst nun die oben gegebene Uebersetzung auf das vollkommenste ab.

Unmittelbar darauf folgt in v. 23—25: „Wenn aber ein Leibesschaden entsteht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fufs um Fufs, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme.“ Aeufserlich schliefst sich dieser Satz sehr gut an, da das ולא יהיה אסון durch ואם אסון יהיה fortgeführt wird. Aber wie soll man alle diese Möglichkeiten mit dem vorliegenden Fall von dem schwangeren Weibe in Verbindung bringen? An wem könnte hier der Schade geschehen? Am Kinde oder am Weibe. Das Kind kann nicht gemeint sein, denn dafs dieses zu Grunde gegangen ist, ist die unbedingte Annahme: nicht um Frühgeburt handelt es sich, wie Knobel und Dillmann trotz sachlich richtiger Auffassung ungenau sagen, sondern um Fehlgeburt. Also kann nur von dem Weibe die Rede sein. Was aber an Schaden aufser dem Verlust des Lebens bei dem Weibe in Aussicht steht, pflegt derart zu sein, dafs es eine Sühne durch das jus talionis an dem schädigenden Manne naturgemäfs ausschliefst. Das hat man früh beobachtet. Die Uebersetzung oder besser Umschreibung der LXX *μὴ ἐξεικονισμένον* und *ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖν* (*ᾖ*), der auch eine Tradition in der Mechilta (vgl. Geiger Urschrift S. 437) zur Seite steht, macht den Versuch, den Schaden doch wieder auf das Kind zu schieben: Fehlgeburt und Tod eines noch unausgebildeten Kindes soll kein Schade sein, wohl aber Fehlgeburt und Tod eines ausgebildeten und lebensfähigen. Diese spitzfindige Unterscheidung wird durch v. 22 selbst widerlegt, wo für den Tod auch des unausgebildeten Kindes (nach LXX) eine

Sühne vorgeschrieben, also ein Schade anerkannt wird; und das liegt in der Natur der Sache. Viel eher wäre das Umgekehrte, richtig abgeändert, möglich : in v. 22 eine Frühgeburt mit lebendem Kinde ohne weiteren Schaden, in v. 23 eine Fehlgeburt und Tod des Kindes; aber auch ohne unsere Textherstellung ist es klar, dafs hier nur die letztere in Betracht kommt. Die Auskunft hilft also nicht. Mit gründlicherer Hülfe ist man neuerdings bei der Hand. Der אסון ist „irgend ein bei der Rauferei *an den Männern* oder dem Weibe (aufser der Frühgeburt) geschehender Schaden“ (so Dillm.); Rothstein (S. 17) stellt aufser den Ringenden auch noch „die Person oder die Personen, welche etwa versuchen sollten um die Streitenden auseinander zu bringen einzugreifen“ zur Verfügung. Also wir hätten v. 22 auszulegen: „Wenn Männer raufen und stofsen [dabei] ein schwangeres Weib, dafs ihr die Frucht abgeht, thun aber sonst weder dem Weibe noch sich selbst noch irgend einem, der in ihren Streit eingreift, einen Schaden an, so u. s. w.“ Die Unmöglichkeit leuchtet ein; die enge Verbindung mit dem ולא יהיה אסון in v. 22 aber ist auf keine Weise zu lösen. Aufserdem gehört der Schaden, der an den Raufenden geschähe, nicht unter diesen Fall, sondern unter v. 18 f., und man darf sich billig wundern, dafs dort zwar vom Krankenlager und in stillschweigender Rückbeziehung auf v. 12 vom Tode gehandelt wird, nicht aber von schwerem Leibesschaden, der doch selbst bei dem Unfreien in v. 26 f. bedeutsame gesetzliche Folgen nach sich zieht. Statt dessen ist das jus talionis, das richtig von der ganzen Ueberlieferung als das Grundgesetz für den Fall der Körperverletzung aufgefafst wird, bei keiner anderen Gelegenheit eingeführt, als bei dem Zufall der Verletzung eines schwangeren Weibes durch blindraufende Männer. Es ist klar, dafs die weiteren Personen, auf die sich v. 23—25 beziehen, nicht aus v. 22 zu entnehmen sind, sondern aus v. 18 f. Nun möchte man es an und für sich für

möglich halten, dafs die Anstiftung schweren Leibesschadens bis zur Tötung von v. 18 f. verschoben wäre bis zur Erledigung des verwandten Falles in v. 22, so dafs die Möglichkeit der Tötung des Weibes mit eingeschlossen würde. Indessen geht das, wie die Dinge liegen, darum nicht an, weil in v. 20 f. ein ganz unabhängiger Fall zwischeneintritt, die Tötung des Sklaven, ein Fall, auf den v. 23—25 keinerlei Anwendung findet. Aber hier liegt das Heilmittel vor der Hand. Denn wie v. 22—25 den Anschlufs an v. 18 f. fordert, so v. 20 f. den Anschlufs an v. 26 f. Dort der Todschlag des Sklaven, hier seine Verstümmelung. Und vom augenblicklichen Todschlag zum Tod in Folge der Mifshandlung, von diesem zur Verstümmelung ist ein notwendiger Fortschritt nicht zu verkennen. Durchaus Zusammengehöriges wird also durch den Fall von dem schwangeren Weibe und das daran Angeschlossene derart auseinandergerissen, wie es der ursprüngliche Verfasser nicht kann beabsichtigt haben. Auch der Grund für die Verpflanzung der Verse 20 und 21 ist unschwer zu erkennen. Von v. 12 an handelt es sich um Tötung und todeswürdige Verbrechen; vielleicht ist schon vor v. 18 dies oder jenes später eingeschoben, weil es unter diese Gesichtspunkte fiel. Daran ist nun der Fall vom Todschlag des Sklaven möglichst angenähert, freilich recht ungeschickt, da in v. 18 f. schon ein Fall von glimpflicherem Verlaufe vorhergeht. Indessen liegt doch in dem ולא ימות v. 18 auch die Möglichkeit des Gegenteils und der Anwendung von v. 12 eingeschlossen, und keinenfalls konnte der Unfreie dem Freien vorangehen. Es sind also nach jenem Gesichtspunkte zwei sich entsprechende Staffeln hergestellt: 1) Freier v. 18 f., Unfreier v. 20 f., 2) Freie v. 22—25, Unfreier v. 26 f. Zugleich rückt nun Auge und Zahn in v. 26 f. unmittelbar an Auge und Zahn in v. 24 heran, sodafs eine neue sachliche Zusammengehörigkeit geschaffen ist. Aber ob nun solche Erwägungen

zu der Umsetzung geführt haben oder nicht, die Thatsache der Umsetzung selbst kann kaum bezweifelt werden.

Stellen wir nun die Reihenfolge v. 18 f. 22—25. 20 f. 26 f. her, so wird allerdings die Beziehung des jus talionis in v. 23—25 auf *die beiden Fälle* in v. 18 f. und v. 22 bedeutend erleichtert, schwerlich aber ganz anstofsfrei. Es bleibt immerhin wunderlich, dafs die Zufügung eines Leibesschadens nicht da behandelt wird, wo sie zuerst in Betracht kommt, um dann für alle nachfolgenden Fälle im Voraus erledigt zu werden. Erschwert wird die gemeinsame Beziehung auch durch den neuen Ansatz in v. 22 וכי ינצו אנשים, wo man im Anschlufs an v. 18 f. etwa ein ואם ינפו האנשים erwarten sollte. Man könnte freilich annehmen, dafs dieser neue Anfang erst auf Grund der Umstellung hergestellt wäre. Indessen bleibt noch eine andere Möglichkeit, die des Stellentausches statt der einfachen Umsetzung, und die halte ich für die wahrscheinlichste. Wo wir v. 20 f. fortgenommen, wird ursprünglich v. 23—25 gestanden haben. Man könnte weiter vermuten, dafs auch das ולא יהיה אסון, an das v. 23 ff. jetzt angehängt erscheint, anfänglich hinter ולא ימות in v. 18 gestanden und mitgewandert wäre. Aber man würde damit eine höchst willkommene weitere Veranlassung für den Stellentausch ohne Not aufgeben. Ist dies ולא י' א' in v. 22 ursprünglich, so schien es den unmittelbaren Anschlufs von v. 23 ff. geradezu zu fordern. Und genau besehen ist es in v. 18 ebenso entbehrlich, wie in v. 22 am Platze. In v. 18 wird zunächst der bereits durch v. 12 erledigte Fall der Tötung ausgeschlossen. Der Fall der Verstümmelung ist neu und kommt erst nach Erledigung des nächstliegenden durch das ואם אסון יהיה in Betracht. Das jus talionis wird in der Fassung gegeben, die der Volksmund dafür geschaffen hat, darum mufs die Tötung noch einmal wiederkehren, und zum Schlufs in v. 25 folgen sogar Fälle, die durch v. 19 augenscheinlich anders entschieden sind.

In v. 22 braucht nun nur noch durch ein ולא יהיה אסון der durch v. 23 ff. eben vorher ein für alle Mal entschiedene Fall ausgeschlossen zu werden, und alles ist damit in bester Ordnung. Der Text lautet demnach :

Wenn aber Männer in Streit gerathen und einer den andern schlägt, mit einem Stein oder mit der Faust, dafs er nicht tot bleibt, wohl aber bettlägerig wird : so soll, wenn er wieder aufsteht und an seinem Stocke draufsen umhergeht, der in schlug, straflos ausgehen; blofs seine Versäumnis soll er zahlen und für die Heilung Sorge tragen. Wenn aber ein Leibesschaden entsteht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fufs um Fufs, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme. — Und wenn Männer raufen und stofsen [dabei] ein schwangeres Weib, sodafs ihr die Frucht abgeht, ohne dafs ein Leibesschaden entsteht, so soll der Betreffende um Geld gebüfst werden, wie es ihm der Mann des Weibes auferlegt, und [das] soll er geben für die Fehlgeburt. — Und wenn einer seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stocke schlägt, dafs er ihm unter seiner Hand stirbt[1]), so soll's gerächt werden. Wenn er aber noch einen oder zwei Tage aushält, so soll's nicht gerächt werden : ist er doch sein Geld[2]). Und wenn einer[3]) seinem Knecht oder seiner Magd ein Auge ausschlägt, so soll er ihn frei entlassen um des Auges willen. Und wenn er seinem Knechte oder seiner Magd einen Zahn zerbricht, so soll er ihn frei entlassen um seines Zahnes willen.

5) 22, 31 b. Die Worte ובשר בשדה טרפה lassen sich nicht übersetzen. Die Uebersetzung Dillmann's „Fleisch

---

[1]) Auffallend ist hier und im Folgenden die Einzahl und das männliche Suffix. Fast sollte man vermuten, dafs hier schon wie in Deut. zu v. 2 ff. die Magd auf Einschub beruhe.

[2]) d. h. natürlich sein Besitz, mit dem er machen kann, was er will.

[3]) איש *könnte* bei dieser Anordnung Zusatz sein.

von auf dem Feld Zerrissenem“ ist nur erleichternde Umschreibung, ihr entspräche allenfalls בשר טרפה בשדה. So übersetzt freilich auch Ewald in dem von Dillmann angezogenen § 287 h, aber die von beiden angeführten Beispiele Deut. 28, 36 „du wirst dort anderen Göttern dienen, Holz und Stein“ oder „von Holz und Stein“ und Jer. 41, 8 „wir haben im Felde verborgene Vorräte (oder „unterirdische Vorratskammern“) Weizen und Gerste u. s. w.“ oder „an Weizen und Gerste u. s. w.“ (vgl. Gesenius[25] 131, 2. c)) rechtfertigen nur die Uebersetzung „Fleisch auf dem Felde, Zerrissenes“ oder „an Zerrissenem“, und die gibt keinen Sinn. Denn „andere Götter“ oder „im Felde verborgene Vorräte“ sind in sich geschlossene Begriffe, an die eine solche Erläuterung durch Apposition sich anschliefsen kann, „Fleisch auf dem Felde“ aber wird niemand dafür ausgeben. Die andere Uebersetzung aber, die beispielsweise Kautzsch bietet, „Fleisch, das im Freien zerrissen worden ist“ hat 1) die Wortstellung gegen sich, 2) dafs בשר nicht weiblich ist, 3) dafs das Fleisch nicht zerrissen wird. Die Abhülfe ist sehr einfach. Von dem Worte בשדה sind die drei ersten Buchstaben Dittographie von בשר, der letzte, das ה ist der Artikel zu טרפה, also בְּשַׂר הַטְּרֵפָה „das Fleisch des Zerrissenen sollt ihr nicht essen“ vgl. v. 12. Diesmal kann man sich aus LXX von der Richtigkeit der Herstellung überzeugen, sie übersetzt die drei Worte *καὶ κρέας θηριάλωτον,* läfst also בשדה völlig aus (vgl. *θηριάλωτος* für טרפה allein Gen. 31, 39. Lev. 7, 24 u. s. w.). Nur der Artikel ist *vielleicht* nicht bezeugt.

6) Um das halbe Dutzend voll zu machen deute ich auf einen wunden Punkt hin, dessen Heilung ich nicht mit solcher Sicherheit vollziehen kann, wie in den bisherigen Fällen. 23, 2 b : ולא תענה על רב לנטות אחרי רבים להטות. Zunächst füge ich nach LXX *ὥστε ἐκκλεῖσαι* [Luc. *ἐκκλῖναι*] *κρίσιν* (vgl. auch v. 6), am Schlusse ein משפט hinzu, wie schon Andre gethan. Die ersten Worte kann

man nicht ohne schwere Bedenken übersetzen „Du sollst nicht aussagen über eine Streitsache" oder ähnlich. Dafür gibt LXX *οὐ προσθήσῃ* [Luc. *προστεθήσει*] *μετὰ πλήθους*. Sie punktiert also רֹב und übersetzt schwerlich תענה, man könnte etwa an תִּפְנֶה denken mit על statt אל. Wenn nur רב allein jemals für „die Menge" nämlich der Menschen vorkäme. Immerhin scheint mir das im Parallelismus zu רבים nicht unmöglich. Wäre es richtig, so müſste לנטות אחרי רבים fallen. Aber selbst ohne der LXX zu folgen, darf man es als wahrscheinlich bezeichnen, daſs לנטות und להטות nur *ein* Wort vertreten, אחרי רבים durch Abirren des Auges auf den ersten Halbvers eingedrungen ist und dann ein Wort zu früh mit להטות der Faden wieder aufgenommen wurde. Man erwäge, ob ולא תפנה אל רב להטות משפט verdient eingesetzt zu werden, oder ob wenigstens dies oder jenes von dem Gebotenen für eine bessere Herstellung zu verwerten ist. Daſs der Vers ein durchaus gnomisches Gepräge trägt, wie mehrere unter den folgenden, ist deutlich.

Zum Schlusse die Erklärung, daſs ich auſser den angeführten Schriften nur Böttcher verglichen habe, und mich über jeden bewiesenen Vorgang eines Lebenden oder Verstorbenen in diesen Kleinigkeiten freuen werde.

Der alttestamentliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. „Bundeslade".

Von Dr. **Fritz Seyring.**

Der Name für die Lade wechselt in den Stellen des A. T.'s, in denen von derselben die Rede ist, in der mannigfaltigsten Weise, und zwar finden sich 22 (resp. 25) Variationen, die mit ארון zusammengesetzt sind.

Das folgende Schema bietet eine Uebersicht der quellenmäſsigen Reihenfolge dieser Variationen :

ארון יהוה אלהי צבאות ישב הכרבים

A. Die Namen in den alten Quellen.

(J; E; JE; Bb. Sam.)[1])

I. *In den alten Quellen ursprüngliche Namen :*

1) ארון האלהים אשר נקרא שם שם יהוה צבאות ישב הכרבים	2) הארון	3) ארון יהוה	4) ארון האלהים 5) א׳ אלהים 6) ארון אלהי ישראל

II. *In den alten Quellen ursprüngliche Namen, (durch D, D^2, R) redaktionell bearbeitet in :*

7) ארון ברית יהוה צבאות ישב הכרבים	(23) (הארון הברית) (24) (הארון ברית יהוה)	8) ארון ברית יהוה 9) ארון יהוה אלהיכם 10) ארון יהוה ארון כל הארץ (25) (ארון הברית אדון כל הארץ)	11) ארון ברית האלהים

B. Die Namen in den jüngeren Quellen

mit Beiseitelassung derer, die schon in den alten Quellen enthalten sind :

D.	*D^2.*	*Q.*	*Bb. d. Könige.*	*Bb. d. Chronik. (Ps.)*
12) ארון ברית יהוה האלהים	13) ארון הברית	14) ארון העדת 15) הארון לעדות	16) ארון ארני יהוה 17) הארון אשר שם ברית יהוה	18) ארון אלהינו 19) ארון יהוה אלהי ישראל 20) ארון האלהים יהוה ישב הכרבים אשר נקרא שם 21) ארון עזך. 22) ארון הקדש

[1]) In der Signirung der Quellen folge ich den von Wellhausen angewandten Zeichen.

Auszugehen ist von dem ältesten Namen, den die Lade, soweit wir wissen oder annehmen können, in Israel geführt hat. Derselbe ist : ארון יהוה אלהי צבאות ישב הכרבים, wenn er auch in dieser seiner Reinheit im A. T. nicht belegbar ist. Dafs dies aber der älteste Name, scheint mir unwiderleglich aus folgender Beweisführung hervorzugehen. Wie der Name eines Dinges vielfach aus der Bedeutung desselben heraus gewonnen wird, wie namentlich die Epitheta eines Dinges der den Dingen innewohnenden Bedeutung Ausdruck geben, so verhält es sich auch mit dem Namen der Lade. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist „die Repräsentation des Kriegsgottes Jahwe.“ Dieser aber führt (siehe den ausführlichen Beweis H. R. E. Art. Zeb. Band XVII) im alten Israel den Namen : „יהוה אלהי צבאות.“ Was liegt nun näher, als dafs auch die Lade, die Repräsentation dieses יהוה אלהי צבאות, den Namen führt, der sie jenem Kriegsgott als zu eigen anerkennt, den Namen : „ארון יהוה אלהי צבאות“?

Dazu tritt als weiterer integrirender Bestandteil des alten vollen Namens der Lade der Zusatz : ישב הכרבים : „der auf den Cherubim Thronende.“ Die כרבים bedeuten nun nicht etwa die goldenen auf der Lade angebrachten Cherubim, von denen Q Exod. 25 u. 37 spricht — denn diese lassen sich für die alte Lade nicht erweisen —, sie repräsentiren vielmehr die alte Auffassung, dafs Jahwe, wo er erscheint, auf Wolken und Winden im Gewittersturm einherfährt. Tritt die Lade als Repräsentation des Kriegsgottes in Aktion, dann erscheint, von Sturmwolken getragen, Jahwe, gleichsam in die Lade eingehend und nun erst in ihr und aus ihr heraus wirkend.

Wie schon gesagt, finden wir den alten vollen Namen in seiner ursprünglichen Reinheit nicht im A. T. Doch haben wir einige Stellen in den alten Quellen, aus denen jener alte Name noch mit Sicherheit erschlossen werden kann.

1) II Sam. 6, 2 heiſst es :

„ארון האלהים אשר נקרא שם שם יהוה צבאות ישב הכרבים עליו.“

In dieser Stelle finden wir die einzelnen Bestandteile, aus denen sich der älteste volle Name der Lade zusammensetzte, d. h. neben ארון die Zusätze :

אלהים, יהוה צבאות u. ישב הכרבים.

2) I Sam. 4, 4 heiſst es :

„ארון ברית יהוה צבאות ישב הכרבים.“

Sehen wir vorläufig von der redaktionellen Thätigkeit ab, die sich in dem Einschub ברית kund giebt (dazu vgl. das Nähere S. 120—121), so bleibt uns als alter Text :

ארון יהוה צבאות ישב הכרבים

d. h. also wiederum der, wenn auch nicht vollständige, älteste Name der Lade.

Natürlich war nicht immer in der alten Zeit der volltönende Name im Munde des Volkes und wir finden in ihr auch Abkürzungen des Namens, die ebenso häufig — wenn nicht häufiger — waren, wie der volle Name selbst.

Die gebräuchlichste Abkürzung, die gleichzeitig auch die kürzeste Bezeichnung der Lade überhaupt ist, ist :

הארון

(im Exod., Lev., Num. immer defectiv : הארן geschrieben).

Wir finden diesen Namen in den alten Berichten der Quellen :

J (Num. 10, 35. Jos. 4, 10);

E (Jos. 6, 4. 8, 33); *JE* (Jos. 3, 15);

der anerkannt alten Teile der *Sam. Bb.* : I 6, 13. 7, 2; II 6, 4. 11, 11.

Dieser Name geht dann durch fast alle Bücher und Quellen des A. T.'s, in denen von der Lade die Rede ist. So in : *D* (Dt. 10, 2. 5); *Q* (Exod. 25, 14 f. etc.; *Lev.* 16, 2; Num. 3, 31); *I Kön.* 8, 3. 5 etc.; *I Chr.* 6, 16. 13, 9 etc.; *II Chr.* 5, 5 etc.

הארון ist hier überall die Lade *κατ' ἐξοχήν*, die Lade,

bei der sich jeder, der im Zusammenhang davon erfuhr, sofort das Richtige denken konnte und mufste.

Hierher gehören auch die beiden Stellen :

Jos. 3, 14 : [1] הארון [הברית] und

Jos. 3, 17 : הארון [ברית יהוה].

Darüber siehe unten S. 121.

Eine andere Abkürzung des oben genannten ursprünglichen Namens der Lade ist :

ארון יהוה.

So findet sich der Name zuerst in der Quelle *J*. Bei der Schwierigkeit der Quellenscheidung aber in den Stellen, an denen ארון יהוה zuerst steht : Jos. 4, 11. 6, 6 f. 11 f. 7, 6 ist nicht auszumachen, ob wir hier ארון יהוה immer als von J ursprünglich geschrieben betrachten können. Vielleicht ist auch die Annahme berechtigt, dafs es teilweise erst von einem Redaktor (JE^r) hinzugefügt oder statt ארון האלהים in die E-Quelle eingetragen worden ist.

Auch dieser Name א׳ י׳ wurde allgemein und ging in die Geschichtsbücher des A. T.'s über. Wir finden ihn noch :

in alten Quellen : I Sam. 4, 6. 5, 3 f. etc.
II Sam. 6, 9 ff.;
in jüngeren Quellen : I Kön. 8, 4;
I Chron. 15, 3. 16, 4; II Chr. 8, 11.

Hierher gehören noch die Stellen :

Num. 10, 33 und 14, 44; Jos. 4, 7. 18. 6, 8 (s. S. 121);
I Sam. 4, 3–5 : ארון [ברית] יהוה (s. S. 120—121);
desgl. Jos. 4, 5 : ארון יהוה [אלהיכם] (s. S. 122);
Jos. 3, 13 : ארון יהוה [אדון כל הארץ] (s. S. 124);
Jos. 3, 11 : ארון [הברית אדון כל הארץ] (s. S. 122. 124).

Neben ארון יהוה steht als eine andere Abkürzung des oben genannten ursprünglichen Namens der Lade :

ארון האלהים.

---

[1]) Die eckige Klammer : [] bedeutet redaktionellen Einschub oder Zusatz.

Man müfste glauben, diese Bezeichnung der Lade in der Quelle E, wie ארון יהוה in J, zu finden. Doch findet sich keine derartige Stelle in E, trotzdem auch in ihr die Berichte über die Lade nicht fehlen. Es hängt dies jedenfalls zusammen mit der fortwährenden Textverschweifsung von J und E und der daran arbeitenden und überarbeitenden Redaktion (JE^r), die ארון יהוה aus J an diesen Stellen bevorzugte.

Wenn nun auch nicht in E, so tritt uns doch in gleichfalls alten Quellen die Bezeichnung ארון האלהים entgegen (neben zweimaligem ארון אלהים, d. h. also ohne Artikel vor אלהים, in I Sam. 3, 3 und 4, 11) : I Sam. 4, 13. 17 ff. 21 f. 5, 1 f. 10. (14, 18); II 6, 3 f. 6 f. 12. 7, 2. 15, 24 f. 29.

ארון האלהים blieb auch in späterer Zeit noch Ausdruck für die Lade. Wir finden ihn wieder : I Chr. 13, 5. 7. 12. 14. 15, 1 f. 15. 24; II Chr. 1, 4. Hierher gehören auch die Stellen : I Sam. 4, 4. II 15, 24 : ארון [ברית] האלהים (s. S. 121 f.).

Eine Erweiterung hat die Formel ארון האלהים in den alten Quellen durch den (statt des Artikels determinirenden) Zusatz ישראל in I Sam. 5, 7 f. 10 f. 6, 3 erhalten :

ארון אלהי ישראל

Doch war dieser Ausdruck kaum im Volksmunde. So wird er auch an diesen Stellen jedesmal den Philistern in den Mund gelegt. Ein ויאמרו der Philister (v. 8), לאמר (v. 10) etc. führt jedesmal diesen Ausdruck ein. Diese Determinirung durch ישראל war im Munde der Philister auch nötig, da sie damit den Gott der Israeliten von dem ihren unterschieden. Im Munde der Israeliten selbst war der Zusatz überflüssig. Ihnen genügte zum Verständnis האלהים. (Vgl. hierzu I Chr. 15, 12. 14 : ארון יהוה אלהי ישראל S. 123).

Soweit die in den alten Quellen ursprünglichen Namen.

Einen neuen Namen für die Lade prägte das Deut.:

ארון ברית יהוה

Diese Namenbildung des Deuteronomiums hängt eng mit seiner bekannten religiösen Auffassung zusammen.

Wo wir in anderen Büchern des A. T.'s den Zusatz ברית zum Namen der Lade finden, ist er, wenn nicht deuteronomisch, so deuteronomistisch und als solcher entweder redaktioneller Einschub in den alten Quellen oder in den jüngeren Stücken von den Schriftstellern nach Vorgang von D in ihre Schriften übernommen worden.

Ein strikter Beweis für die Annahme, dafs ברית im Namen der alten Quellen jedesmal redaktioneller Einschub sei, läfst sich allerdings nicht führen, doch ist immerhin an der Hand mehrerer Belege ein Wahrscheinlichkeitsbeweis möglich.

1) Die Sam. Bb. setzen fast durchgängig für die Lade: ארון האלהים oder ארון יהוה. Nur im Anfang des älteren Sam. Buches c. 4, 3—5 findet sich einmal ארון ברות האלהים, dreimal ארון ברית יהוה. Es wäre nun eine sonderbare Annahme zu glauben, dafs der Verfasser der alten Stücke in Samuel-Buch, sozusagen einer Marotte folgend, hier einigemale ארון ברית יהוה, einmal ארון ברית האלהים gesetzt habe, um dann mit ארון יהוה oder ארון האלהים fortzufahren. Es ist vielmehr aus einfachen Vernunftgründen zu schliefsen, dafs der Redaktor der Sam. Bb. (D^2) hier den Anfang machte, den alten Namen der Lade ארון יהוה und ארון האלהים in jenen ihm geläufigen, sein Vorbild D charakterisirenden, Namen umzubilden. Doch stand er von seinem Versuche im folgenden wieder ab; oder, wie Wellhausen a. a. O. sich ausdrückt: „nur an den ersten vier Stellen, in denen das Heiligtum hier erwähnt wird, hat der Emendator ausgehalten."

Auch die LXX wissen an den Stellen I Sam. 4, 3—5 nichts von einem eingeschobenen ברית, sondern haben: v. 3 *κιβωτὸν τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, v. 4a *κιβωτὸν κυρίου καθη-*

μένου Χερουβίμ; v. 4b *ἡ κιβωτὸς*; v. 5 *κιβωτὸς κυρίου*. Letzteres ist gewiſs bedeutsam, wenn man bedenkt, daſs sonst die LXX, wie sich aus vielen Belegen beweisen läſst, gern *διαθήκης* (= ברית) bei Nennung der Lade einschieben resp. in ihrer Vorlage fanden, wo in hebr. Codd. nichts von ברית sich findet, z. B. in Jos. 3, 15. 4, 10 f. 6, 6 ff. etc. I Sam. 5, 4. 6, 3. 18 etc. II Sam. 6, 10 etc.

Ein zweiter Beleg ist die Stelle Josua 3, 17. Hier findet sich die eigentümliche Formel : הארון ברית יהוה. Dieselbe ist natürlich eine syntaktische Unmöglichkeit, indem zu ארון, das schon durch den Artikel determinirt ist, noch ein zweite Determination in Gestalt des Zusatzes ברית יהוה tritt, welcher notwendig das nomen regens im stat. constr. verlangt. Klarer als durch diese Stelle kann ein redaktionelles Eingreifen nicht nachgewiesen werden. (Das Gleiche gilt von Jos. 3, 14). Unbekümmert darum, daſs er eine syntaktische Unmöglichkeit begeht, setzt D^2 zu הארון noch ברית יהוה hinzu und verrät damit eben diesen seinen specifisch-deuteronomistischen Einschub, den wir daher von diesen Stellen aus berechtigt sind, als einen deuteronomistischen zu bezeichnen.

Deuteronomistische Interpolation ist nun ברית auſser an obigen Stellen noch in Num. 10, 33. 14, 44; Jos. 4, 7. 18. 6, 8; II Sam. 15, 24.

Die ganze Formel ארון ברית יהוה ist deuteronomistischer Einschub in Jos. 8, 33. Vgl. hierzu Dillmann, Comment. z. Jos. 479 : „נשאי ארון ברית יהוה scheint eingeschoben, weil die bestimmtere Benennung ארון ברית יהוה erst hinter dem einfachen לארון nachgebracht wird.“

In den jüngeren Stücken, in welchen sich die Formel ארון ברית יהוה findet, ist dieselbe aus dem Sprachgebrauch des D herübergenommen. Wir haben sie noch bei Jeremia Cap. 3, 16, der ja selbst inmitten dieser deuteron. Zeit steht, und weiter in I Kön. 3, 15. 6, 19. 8, 1. 6; I Chr. 15, 25 f. 28 f. 16, 37. 17, 1. 28, 2; II 5, 2. 7.

Neben der Formel א׳ ברית יהוה steht in D ארון ברית יהוה אלהיכם: Jos. 3, 3. Nach Dillmann arbeitete nämlich in Jos. 3, 2—4 D² nach einer älteren Vorlage, nach D. Und da nun besonders D, entsprechend der Einkleidung des Deuteronomiums, es liebt, dem יהוה noch אלהים in irgend einer suffigirten Form (אלהיך, אלהינו, אלהיכם) anzuhängen, so gehört vielleicht die obige Formel schon der Vorlage D an.

Wohl auf den Einfluſs von D und den seit ihm aufgekommenen Sprachgebrauch ist auch die Formel ארון ברית האלהים in Richt. 20, 27 zurückzuführen, eine Stelle, die mit ihrem Zusammenhange in die deuteronomistische Zeit zu setzen ist. Diese Formel findet sich noch einmal später in I Chr. 16, 6.

D² gehört jedenfalls auch der Zusatz אלהיכם der Formel ארון יהוה אלהיכם in Jos. 4, 5 an. D² übertrug nach D, der, wie wir gesehen haben, es liebt, in irgend einer suffigirten Form אלהים an יהוה zu hängen, diesen Sprachgebrauch in überarbeitender Weise auf die alte Formel ארון יהוה in JE.

Eine Verkürzung der obigen Formel ארון ברית יהוה liegt vor in ארון הברית Jos. 3, 6. 8. 4, 9. 6, 6. Diese Formel ist eine deuteronomistische Prägung. Nach Dillmann gehören allerdings Jos. 3, 6. 8 zu D. Da aber der Deuteronomiker im ganzen Dt nicht von einer ארון הברית, sondern nur und zwar stereotyp von einer ארון ברית יהוה spricht, so ist auch Jos. 3, 6. 8 wohl auf den die Vorlage D überarbeitenden D² zurückzuführen.

Desgleichen verwertete D² diese seine Formel ארון הברית für redaktionelle Aenderungen in der schon oben (S. 121) erwähnten Stelle Jos. 3, 14 הארון הברית und Jos. 3, 11: ארון הברית ארון כל הארץ, indem er für das ursprüngliche יהוה : הברית einsetzte.

Wiederum in eine neue Phase trat die Umbildung des Namens der Lade in der Schriftweise des Priestercodex. Neben dem allgemeinen הארון schreibt Q nämlich immer:

ארון העדת.

Der Name findet sich im Ex. neunmal, Num. einmal, Jos. einmal (Jos. 4, 15—17 ist nach Dillmann ein Stück aus Q). Singulär findet sich auch in Exod. 31, 7 הארון לעדות. Vielleicht ist לעדות erst späterer, erläuternder Zusatz.

Dieser Name hat sich nicht, wie die sonst in den Quellen gebräuchlichen Namen: הארון, ארון יהוה, ארון האלהים, ארון ברית יהוה in der späteren Literatur weiter verbreitet. Er findet sich nicht, was man am ehesten vermuten könnte, in der Chronik, die doch in allem übrigen ganz auf dem Boden der Anschauungen, Terminologie etc. von Q steht. Der Name ארון העדת ist auf Q beschränkt geblieben; er konnte nicht, wie die obigen Namen, volkstümlich werden, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil zur Zeit des Q die Lade nicht mehr existirte und so dem näheren Interesse des Volkes entrückt war.

In der geschichtlichen Entwickelung des Namens der Lade folgen nun die in den Bb. der Kön. und der Chron. neu geprägten jüngsten Namen, teilweise mit enger Anlehnung an schon bekannte:

ארון ארני יהוה I Kön. 2, 26.

הארון אשר שם ברית יהוה I Kön. 8, 21, eine explicirende Erweiterung der einfachen deuteronomischen Formel ארון ברית יהוה.

ארון אלהינו I Chron. 13, 3. Diese Formel knüpft an die bekannte Terminologie des D (s. S. 122) an.

ארון יהוה אלהי ישראל I Chron. 15, 12. 14. War in alter Zeit der Name ארון אלהי ישראל vom Schriftsteller (I Sam. 5 u. 6) nur den Philistern zum Zwecke der Unterscheidung ihres Gottes von dem israelitischen Gott in den Mund gelegt worden, während er im Volksmunde nicht

erwähnt wird, so tritt er uns hier, noch um יהוה vermehrt, in der Rede (v. 12) und in den die Rede Davids referierenden Worten (v. 14) entgegen. Das specifisch-israelitisch-theokratische Element tritt damit, wie schon bei den Propheten des alten Israel beginnend, zutage.

ארון האלהים יהוה ישב הכרבים אשר נקרא שם I Chr. 13, 6, ist eine in Anlehnung an den alten, ganz ähnlich klingenden Namen in II Sam. 6, 2 entstandene Bildung.

ארון עזך II Chr. 6, 41. Diese Formel knüpft dem Sinne nach an den alten Spruch Num. 10, 33 an. Von hier ist die Formel (mit ihrem Zusammenhange) wohl in Ps. 132, 8 übernommen.

ארון הקדש II Chr. 35, 3. Die „heilige" Lade ist grade an dieser Stelle am Platze.

Endlich ist noch eine Formel zu erklären, die wohl in ihrer jetzigen Form zu einer der jüngsten Redaktionen gehört. Sie findet sich im Text von JE Jos. 3, 11 u. 13:

ארון יהוה אדון כל הארץ (vgl. dazu S. 122).

Es ist allgemein anerkannt, dafs der Text, in welchem diese Formel zweimal steht, stark überarbeitet ist. Desto leichter ist die Annahme, dafs auch der ganz seltene Zusatz zu ארון יהוה: „אדון כל הארץ" zu der redigirenden Bearbeitung gehört. Zu letzterer Behauptung treibt mich aber namentlich die Erwägung, dafs der universalistische Zug, der sich in dem „Herrn der ganzen Erde" kundgiebt, nicht zu der noch ziemlich massiven Auffassung von der Lade als der Repräsentation des Kriegsgottes in JE pafst [1]).

---

[1]) Allerdings findet sich im Text von J: Gen. 18, 25 ein ähnlicher universalistischer Zug in „שפט כל הארץ". Doch hat die Entgegenhaltung dieses „שפט כל הארץ" in Gen. 18 zu Gunsten eines ursprünglichen „אדון כל הארץ" in Jos. 3, 11. 13 nichts zu sagen. Denn Gen. 18, 22b—33a gehört, wie Wellhausen, Comp. d. Hexat. p. 27—28 nachgewiesen hat, nicht in den ursprünglichen Text von J, sondern ist späterer Einsatz aus der Zeit des Jeremia oder Ezechiel.

Die Specialrepräsentation des Kriegsgottes, der sich im gegebenen Falle in seiner Lade inkorporirt, duldet nicht auch zugleich neben sich den hoch über diese Vorstellung erhabenen Begriff eines Weltengottes.

Aufser Jos. 3, 11. 13 findet sich auch der Ausdruck ארון כל הארץ nur in exilischer oder nachexilischer Literatur: Sach. 4, 14; 6, 5; Mich. 4, 13; Ps. 97, 5, gleichfalls ein sprechender Faktor für das junge Alter des Ausdrucks.

Ueber die Verwendbarkeit der doppelformigen mit יְהו und יו anlautenden Namen im Alten Testament für die historische Quellenkritik[1]).

Von **Hugo Bonk** in Königsberg.

Abkürzungen.

† bezeichnet die mit יו anlautenden Namensformen.
* „ „ „ יְהו „ „
S : erster Redactor des Grundstocks von I. Sam. I bis II. Sam. VIII (einer vita des Saul und des David).
Σ : erster Redactor von II Sam. X—XX.
K : „ „ des Königsbuchs.
SK : Samuelis-Könige in der heutigen Gestalt.
I : Interpolatoren und spätere Bearbeiter.
Ic : Exilischer Verfasser des chronologischen und religiösen Schemas bei SK. (Bleek-Wellhausen, Einleitung[4]

---

[1]) Die vorliegende Arbeit hat Herr Professor Stade in Giefsen einer genauen Durchsicht zu unterziehen die Freundlichkeit gehabt, und ich kann es nicht unterlassen, ihm für die zahlreichen brieflich mitgetheilten Winke und Berichtigungen auch an dieser Stelle meinen Dank auszusprechen. Auch den Herren Professoren Aug. Müller in Halle und Cornill in Königsberg bin ich aus demselben Grunde zu Dank verpflichtet. Kgbg., d. 19. Novbr. 1890.

§§ 126. 133; Wellhausen Prol. 291; Stade, G. Is. I, 76.)

ENC : letzter Redactor des Buchs Esra-Nehemia, nach Bleek-Wellhausen, Einl. 294 identisch mit

C : Verfasser der Chronik.

pr. = prophetisch.
dt. = deuteronomistisch.
ndt. = nachdeuteronomistisch.
ex. = exilisch.
nex. = nachexilisch.

Im A. T. kommen im Ganzen 13 Eigennamen vor, deren Orthographie zwischen † und * schwankt. Ein Analogieschlufs aus der Bildungsgeschichte der sonstigen Sprachformen würde ergeben, dafs die Formen auf * die ursprünglichen, die synkopirten die späteren, abgeleiteten, sind. Aber bei den vorliegenden Namensformen haben ganz andere Dinge mitgewirkt, als die grammatischen Lautgesetze, so dafs jener Schlufs voreilig wäre.

Es mufs zunächst darauf hingewiesen werden, dafs ja bekanntlich unser Text des A. T. durch Bearbeiter und Abschreiber absichtlich und irrthümlich vielfach so entstellt ist, dafs es ein Wunder wäre, wenn gerade die hier zu untersuchenden Namen überall in den Formen der Urschriften erhalten sein sollten. Aber wir werden sehen, dafs diese Entstellungen unsere Namen doch nicht so stark betroffen haben, dafs eine systematische Untersuchung derselben zum Gebrauch für die historische Kritik unmöglich wäre.

Sodann ist zu betonen, und es soll in dieser Untersuchung bewiesen werden, dafs die Namensformen auf יוֹ und יְהוֹ von den einzelnen Verfassern keinerswegs, wie es den Anschein hat, willkürlich und bunt durcheinander ge-

braucht worden sind. Vielmehr ist die Consequenz so groſs, daſs wir Inconsequenzen den Abschreibern und nicht den Verfassern zur Last legen müssen. Die scheinbare wüste Unordnung im Gebrauch der beiden Formen rührt nicht von Inconsequenzen eines und desselben Verfassers, sondern im Allgemeinen von der Abfassung durch verschiedene *in verschiedenen Zeiten lebende* Verfasser her [1]).

---

[1]) Daſs jene alten Schriftsteller auch sonst in der Namenschreibung consequent gewesen sind, ist eine bekannte Thatsache. Vgl. Bleek-Wellhausen, Einl.[4] (die ich von jetzt ab WB citiren werde) S. 75. Lehrreich scheint mir dafür besonders die Orthographie des Namens David zu sein. Derselbe findet sich nach meiner Zählung in der hebr. Bibel im Ganzen 889 mal. Ich theile die Belegstellen in drei Gruppen und bezeichne die scriptio defectiva דוד mit †, die scriptio plena דויד mit *. Dann findet sich in der

I. Gruppe:

I. Samuelis	225 mal	†	
II. „	219 „	†	
Jesaja	10 „	†	(VII, 2. 13; IX, 7; XVI, 5; XXII, 9. 22; XXIX, 1; XXXVII, 35; XXXVIII, 5; LV, 3.)
I. Regum	66 „	†	2 mal * (III, 14; XI, 36).
II. „	18 „	†	
	538 mal	†	2 mal *.

II. Gruppe:

Esra-Nehemia	10 mal	*	
Chronik	208 „	*	
Amos	2 „	*	(VI, 5; IX, 11)
Hosea	1 „	*	(III, 5)
Cant. Cantic.	1 „	*	(IV, 2)
Zacharja	5 „	*	(XII, 7. 8. 10. 12; XIII, 1)
	227 mal	*.	

III. Gruppe:

Psalmen	99 mal	†
Prov. (I, 1)	1 „	†
Eccles. (I, 1)	1 „	†
Ruth (IV, 17. 22)	2 „	†
	103 mal	†.

Dazu kommen noch

Zur Lösung unserer Frage bieten sich zunächst folgende Anhaltspunkte :

Jeremia 15 mal † (XIII, 13; XVII, 25; XXI, 12; XXII, 2. 4. 30; XXIII, 5; XXIX, 16; XXX, 9; XXXIII, 15. 17. 21. 22. 26; XXXVI, 30).
Ezechiel 3 „ † XXXIV, 24; XXXVII, 24. 25.
1 „ * XXXIV, 23.

I. Regum III, 14 *; XI, 36 * halte ich für Schreibfehler, und zwar aus drei Gründen :

1. weil den 2 * 84 † gegenüberstehen;
2. weil III, 14 * offenbar von derselben Hand geschrieben ist, wie XI, 34 †, was eine nähere Vergleichung lehrt;
3. weil XI, 36 * von XI, 34 † nicht zu trennen ist.

Darauf dafs Amos IX, 11 wahrscheinlich nachexilisch ist, hat mich Herr Prof. Stade aufmerksam gemacht (Schwally, ZAT. X, 126 f.); VI, 5 ist schlecht bezeugt.

Es dürfte wohl nicht allzu grofsen Widerspruch erregen, wenn ich behaupte, dafs die einzelnen Glieder der drei Gruppen zeitlich zusammengehören. Dann hätten wir drei Perioden für die Orthographie des Namens David : † * †. Jeremia und Ezechiel habe ich abgesondert, weil sich über die Entstehungszeit des ersteren zu wenig Sicheres sagen läfst und der Text des Ezechiel zu unsicher überliefert ist (vgl. Stade, G. Isr. I, 682 Anm., und in der vorliegenden Abhandlung Jojachin). Man wird aber wohl nicht allzu weit fehl gehen, wenn man die Redaction von Jer. für ungefähr gleichzeitig mit der des Königsbuchs hält, die in das Exil und die erste nex. Zeit setzt und Jer. so zur ersten Gruppe zieht.

Im Gegensatz zu dieser Hypothese, welche die verschiedene Orthographie durch die verschiedene Abfassungszeit zu erklären sucht, schreibt mir Herr Prof. Stade : „דוד, דויד scheint mir nur eine Schrulle des Chronisten oder *eines seiner Abschreiber* zu belegen.“ Für diese Ansicht spricht der Umstand, dafs von den 226 Fällen (Am. VI, 5 in Abzug gebracht) 218 bei ENC und C vorkommen. Aber es bleiben dann immerhin noch 8 *, die nicht bei C stehen, vielmehr *vier verschiedenen andern Verfassern angehören.* Da wir ferner über den Umfang und die Zeit der letzten Redactionen der Bücher Sam., Kön., Jer., Ezech. nichts Näheres wissen, und noch weniger, in wie weit gerade die hierher gehörigen Namensformen von diesen Redactionen betroffen sind, so darf ein Schlufs — wenn ein solcher überhaupt gewagt werden darf — meiner Ansicht nach nur a parte majore — d. i. dem Grundstock jener Bücher — ausgehen. Denn kämen wir

1. Zur Zeit des C = ENC, d. i. etwa ums Jahr 300[1]) kommen alle derartigen Namen fast ausschliefslich in der *defectiven* Form vor, nämlich 34mal unter 40 Gesammtfällen[2]). Nun könnte man annehmen, dafs ENC der Gleichmäfsigkeit halber allen Namen diese Form gegeben habe, mithin diese Schrift für unsere Untersuchung bei Seite zu lassen sei. Aber selbst wenn wir die Praemisse zugeben, so ist doch die Folgerung nicht richtig. Vielmehr würde die letztere dahin gehen, dafs diese Namen zur Zeit des ENC wirklich † gesprochen wurden, oder doch eine Tendenz herrschte, welche diese Form herzustellen suchte[3]). Im Uebrigen ist aber die Aenderung von Namen *gleichzeitiger* oder doch zeitlich nicht allzu fern stehender Personen um so unwahrscheinlicher, als eine derartige Aenderung, wie wir aus dem Beispiel des C ersehen werden, in jener theokratischen Zeit eher in † als in * erfolgt sein würde. Demnach wäre die Annahme gerechtfertigt, dafs zur Zeit des ENC die Namen die Form † trugen, und wir haben somit einen ziemlich sichern Mafsstab für den Stand der Dinge um's Jahr 300.

2. Was C anbetrifft, so ist hier grofse Vorsicht geboten. Vor allem müssen wir die bei ihm vorkommenden Namen in zwei Gruppen theilen: in vorex. und nex. Von

---

zu der Hypothese, dafs der Name David *etwa* bis zum Schlufs des Exil †, von da bis zur Zeit des C * und noch später wieder † lautete. Beweggrund, diese Hypothese zu wagen, ist für mich der Umstand, dafs ich durch die vorliegende Abhandlung darthun zu können glaube, dafs die Namen auf יְהוֹ und יוֹ eine ganz ähnliche stetige Entwickelung : † * † durchgemacht haben.

[1]) Siehe Joram (Nr. 12, 1); vgl. WB §§ 138. 142 und Seite 282 Anm. 2; Stade, G. I. 82 Anm.

[2]) * kommt nur vor bei den Namen Johanan (5 *, 7 †) und Jonathan (1 *, 7 †).

[3]) Eine derartige Tendenz, die alten Formen und Namen wiederherzustellen, ist unverkennbar; vgl. Nestle, Die Israel. Eigennamen S. 195. 96.

den *vorex.* können wir nur diejenigen für unsere Zwecke verwerthen, die wir durch zuverlässigere Quellen controlliren können. In diesem Fall sind aber jene Namen von um so gröſserer Wichtigkeit, als es ja nicht zu leugnen ist, daſs bei gleichlautenden Stellen bei C und SK sich die ursprüngliche Lesart in vielen Fällen bei C reiner erhalten hat, als bei SK[1]). Hier ist C zur Controlle von groſser Wichtigkeit[2]).

Die *nex.* chronologischen Verzeichnisse des C zu beargwohnen haben wir dagegen keinen Grund. Daſs die Ahnenlisten der alten Hebräer sich durch Stammbäume etwa auf 300 Jahre erstrecken konnten[3]), ist gar nicht unwahrscheinlich und nicht ohne Analogie. Hat doch noch im 8. Jahrhundert n. Chr. der sächsische Annalist lange genealogische Reihen sächsischer Häuser gegeben, und zwar auf Grund *mündlicher Tradition*[4]).

Noch von einem andern Gesichtspunkt aus kommt C gerade für unsere Namen in Betracht. Bei dem Bestreben der dt. und ndt. Zeit, alte Formen auf † in * umzuwandeln[5]), ist es von Wichtigkeit, bei C viele Namensformen auf † zu finden, mitunter sogar im Gegensatz zu den Parallelstellen bei SK.

3. Bei *Jeremias* lauten von den 6 doppelformigen Namen, die er hat, 3 consequent *; einer (Jonathan) 3 mal * und 1 mal †; der fünfte (Jonadab) in demselben Kapitel

---

[1]) Stade, G. Is. I, 84.

[2]) vgl. z. B. Jonathan (Nr. 10).

[3]) vgl. Joram (Nr. 12).

[4]) MHG Scr. VI. 542—777; vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M. A.[4] II 196.

[5]) Sogar *Verbalformen* : יְהוֹשִׁיעַ Ps. CXVI, 6; I Sam. XVII, 47; יְהוּכַל Jer. XXXVII, 3, vgl. XXXVIII, 1; יְהוֹסֵף Ps. LXXXI, 1. Vgl. ferner יְהוֹדֶה Neh. XI, 17; יְהוֹדוּךָ Ps. XLV, 18. S. Olshausen, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 139. 576; Stade, Lehrb. d. hebr. Gramm. I, 93; Böttcher, Lehrb. I, 285 f.; Nestle, Eigennamen, 164 Anm. 1.

3 mal * und 3 mal †; der sechste (Johanan) consequent †. Dieses Schwanken kann verschiedene Gründe haben: verschiedene Abfassungszeit der einzelnen Stellen oder ein wirkliches Schwanken der Namensformen, indem damals gerade die eine Form in die andere überging, oder auch Schreibfehler.

4. Sehr schwierig gestaltet sich die Frage bei SK. Da das Werk zu seiner vollständigen Vollendung von den ersten Urschriften bis zur heutigen Gestalt wohl 500 Jahre gebraucht hat, so ist es ganz natürlich, dafs hier die Namensformen zwischen † und * schwanken. Man mufs daher in jedem Fall das Alter der betreffenden Stelle feststellen, da mitunter Stellen, deren Verfasser durch mehrere Jahrhunderte getrennt waren, dicht neben einander stehen. So unmöglich eine solche Feststellung für *alle* Fälle ist, so wird dieselbe doch in vielen Fällen wesentlich erleichtert durch den Umstand, dafs man nicht zweifeln kann, dafs S und K auf uralten, den Ereignissen nahestehenden (annalistischen) Quellen beruhen [1]). Der Historiker hat um so weniger Grund, dieses Schwanken der Formen zu bedauern, als dasselbe ihm in den Fällen, wo an der einen Stelle consequent die eine, an der andern consequent die andere Form vorkommt — und diese Fälle sind nicht allzu selten — einen ziemlich zuverlässigen Mafsstab für die Quellenscheidung bietet.

Wenn gleichzeitig lebende Personen denselben Namen führen, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, dafs man dieselben durch die Formen zu unterscheiden suchte, indem man den einen †, den andern * nannte. In der That werden wir derartige Unterscheidungen auch bei unsern Namen finden [2]). Jedoch lehrt die Untersuchung, dafs dieselben

---

[1]) WB. 260; vgl. Budde, Richter u. Sam. (Giefsen 1890), S. 271.
[2]) So ganz unverkennbar bei Joram (Ic).

wahrscheinlich nur von Schriftstellern und zwar auch nur von einzelnen gemacht zu sein scheint, dann aber mit einer gewissen Consequenz[1]).

Die an sich sehr ansprechende Vermuthung Stade's, man habe *Könige* in feierlicher Weise auch * genannt und geschrieben, ebenso seien Haggai, Sacharja verfahren, „indem sie den alten Brauch auf den Hohenpriester übertrugen" — will ich nicht bestreiten; stricte *beweisen* läſst sich diese Hypothese aus dem mir vorliegenden Material nicht, wenngleich das letztere eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür giebt[1]).

5. Im Buch der *Richter* findet sich bis auf *einen* Fall *ausschlieſslich* die Form † und zwar an Stellen, deren vdt. Alter ziemlich sicher ist, während jene eine Stelle, an sich sicher alt, nach der assyrischen Gefangenschaft überarbeitet ist[2]).

---

[1]) In Betracht kommen folgende Namen :

1. *Joahas* : a) die beiden Könige heiſsen bei SK *, bei C * und †,
   b) der Sohn Jorams und der Athalja bei C * (*Ahasja*),
   c) ein dritter Joahas bei C †.
2. *Joas* : die beiden Kön. bei SK † und *. C schreibt beide †, ebenso Hosea und Amos den König von Israel. Die andern Joas heiſsen bei Jud., C und Reg. †.
3. *Jojachin* (nur als Königsname) : Reg., Jer., C *; Ez. †.
4. *Jojakim* : der König überall *, der Sohn Jesuas bei Neh. †.
5. *Joram* : a) die beiden Könige von Ic durch † und * unterschieden, bei C beide *.
   b) Beamter Davids bei C †.
   c) Priester unter Josaphat bei C *.
   SK hat für beide Könige † und *.
6. *Josaphat* : a) König von Juda bei C und SK *.
   b) Vater Jehu's bei SK *.
   c) Held Davids bei C †.
   d) Priester unter David bei C †.
7. *Jozadak* : Vater des Hohenpriesters Jesua bei Hagg. und Zach. *; bei Esra †.

[2]) Jud. XVIII, 30. WB 199; Stade, G. Is. I, 70 f. vgl. Jonathan (Nr. 12 a).

Nach dieser allgemeinen Uebersicht lasse ich das Verzeichnifs der hierher gehörenden Namen mit den Belegstellen und einer kurzen historisch-chronologischen Kritik der letzteren, soweit dieselbe nothwendig ist, folgen.

1. יְהוֹאָחָז, יוֹאָחָז Joahas.

a) *König von Israel:* II. Reg. X, 35 * (Ic); XIII, 1 (Ic) *. 4 (Ic) *. 7 (Jc) *. 8 (Ic) *. 9 (Ic) *. 22 *. 25 **. XIV, 1 † (Ic). 8 *. 17 (Ic) *.
II. Chr. XXV, 17 *. 25 *.

b) *König von Juda:* II. Reg. XXIII, 30 *. 31 (Ic) *. 34 *.
II. Chr. XXXVI, 1 *. 2 †. 4 †.

c) *Sohn des Joram und der Athalja:* II. Chr. XXI, 17 *. XXV, 23 * = אֲחַזְיָהוּ [1]).

d) II. Chr. XXXIV, 8 †.

Also überall * aufser: *a.* II. Reg. XIV, 1 (Ic) †. *b.* II. Chr. XXXVI, 2 †. 4 †. = II. Reg. XXIII, 31 (Ic) *. 34 *. *c.* II. Chr. XXXIV, 8 †. = II. Reg. XXII, 3 (wo der Name fehlt).

Es fragt sich zunächst: Ist bei *b.* Chr. aus Reg. zu corrigiren oder umgekehrt? An beiden Stellen kommt im Vers vorher derselbe Name übereinstimmend in der Form * vor; Reg. hat somit den Vorzug der Consequenz für sich. Aufserdem stehen im Ganzen den 4 † 19 * gegenüber, so dafs auch aus diesem Grunde Reg. den Vorzug zu verdienen scheint. Nichtsdestoweniger halte ich es aus einem andern Grunde für richtig, umgekehrt Reg. aus Chr. zu corrigiren. Denn II. Chr. XXXIV, 8, wo die Leute genannt werden, welche mit der Ausbesserung des Tempels von Josia beauftragt wurden, steht auch ein יוֹאָח בֶּן־יוֹאָחָז הַמַּזְכִּיר Dieser fehlt bei Reg., ebenso auch Maeseja, der Oberste

[1]) Nestle, die israelit. Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung S. 172.

der Stadt. Joah, der Kanzler des Josias, kommt überhaupt nur an dieser Stelle vor[1]). Der Name gehört also zu den vielen andern[2]), die der Chronist entweder selbst erfunden oder aus dem Midrasch herübergenommen hat. Dieser Umstand nun hilft uns aus unserem Dilemma. Da nämlich C den Namen zu seiner Quelle K in der Form † hinzugefügt hat, so folgt daraus, dafs derselbe zur Zeit des C † gelautet hat. Bei K lautet er aber consequent *; die Uebergangsperiode fällt also zwischen K und C. Diese Uebergangsperiode wird repräsentirt durch Ic. Es ist daher erklärlich, wenn bei ihm die Form zwischen † und * schwankt.

Danach ist bei Reg. durch den Abschreiber oder Redactor, der in v. 30 die Form * fand, auch in v. 31, 34 aus † * gemacht, während bei C sich die ursprünglichen Formen des Originals * †† erhalten haben.

Auch II. Reg. XIV,1 (Jc) † ist jetzt erklärlich; wir brauchen keinen Schreibfehler anzunehmen.

Resultat: Joahas[3]) *lautete dt.* *; *ex.* * †; *nex.* *.

2. יְהוֹאָשׁ, יוֹאָשׁ Joas.

a) *Vater des Jerubbaal-Gideon*[4]): Jud. VI, 11 †. 29 †. 30 †. 31 †. 29. Jud. VII, 14 †. Jud. VIII, 29 †. 32 ††.

Ueber diese Stellen vgl. WB 190—93 und Stade G. I. I, 181—91.

---

[1]) In der 9., 10. u. 11. Aufl. des Lex. von Gesenius sind S. 326 bzw. 328 u. 330 noch I. Chr. VI, 6 und II. Chr. XXIX, 12 als Belegstellen angeführt. Das ist falsch: an diesen beiden Stellen handelt es sich um einen יוֹאָח בֶּן־זִמָּה.

[2]) Nestle, die israel. Eigenn. nach ihrer religionsgesch. Bedeutung. S. 72.

[3]) Auch der Name אָחָז lautete, wie aus den Monumenten hervorgeht, ursprünglich יְהוֹאָחָז. Vgl. Nestle a. a. O. 172.

[4]) Stade, G. Is. I, 181 Anm.; Nestle, die isr. Eigenn. 119 f.

Dafs das Stück VI, 25—32 unhistorisch sei [1]), ist wahrscheinlich: die ganze Sage ist offenbar zur Erklärung des Namens Jerubbaal entstanden. Aber daraus folgt nicht, dafs diese Stelle nicht aus verhältnifsmäfsig alter Zeit stammen kann. Herr Professor Stade macht mich darauf aufmerksam, dafs „für höheres Alter von R. VI, 25 ff. auch geltend gemacht werden kann, dafs es noch richtige Vorstellungen von der Aschera hat. Die Frage אִם אֱלֹהִים הוּא klingt nicht alt." Doch halte ich es für wahrscheinlich, dafs die Erklärung des Namens in einer Zeit entstanden ist, in der man überhaupt noch irgend ein Interesse an der Person hatte, also so lange Jerubbaal noch in der Erinnerung des Volkes lebte. In gewisser Beziehung kann man die Erklärung des Namens Israel Gen. XXXII, 28 zum Vergleich heranziehen: hier haben wir es mit einer ganz ähnlichen verunglückten Etymologie zu thun [2]).

b) *König von Juda*: II. Reg. XI, 2 †;
XII, 1 (Ic) *. 2 (Ic) *. 3 (Ic) *. 5 *. 7 *. 8 *. 19 *. 20 (Ic) †. 21 (Ic) †;
XIII, 1 (Ic) †. 10 (Ic) †. 25 * †;
XIV, 1 (Ic) †. 3 (Ic) †. 13 *. 17 (Ic) †. 25 (Ic) †.
I. Chr. III, 11 †.
II. Chr. XXII, 11 †;
XXIV, 1 † (יֹאָשׁ) 2 †. 4 †. 22 †. 24 †;
XXV, 23 †. 25 †.

c) *König von Israel*: II. Reg. XIII, 9 (Ic) †. 10 (Ic) *. 12 (Ic) †. 13 (Ic) † [3]). 14 † [3]);
XIV, 1 (Ic) †. 8 *. 9 *. 11 *. 13 *. 15 * (Ic). 16 (Ic) *. 17 (Ic) *. 23 (Ic) †. 27 †.
II. Chr. XXV, 17 †. 18 †. 21 †. 23 †. 25 ††.
Hosea I, 1 †.
Amos I, 1 †.

---

[1]) Wellh. Prol. 248 f.; Stade, G. Is. 184 f.

[2]) Vgl. auch Jojarib und Seraja. — Nestle, Eigenn. S. 120. 171.

[3]) WB 242.

d) *Urenkel Jakobs:* I. Chr. VII, 8 †.
e) *Fürst von Moab:* I. Chr. IV, 22. †.
f) I. Reg. XXII, 26. †. = II. Chr. XVIII, 25 †.

Wie soll man sich den Wirwar im Gebrauch der Formen bei SK erklären?

Bei *Ic* könnte man vielleicht an eine Unterscheidung der beiden Könige durch die Form denken, wenn man sich die Verse ansieht, in denen beide zugleich vorkommen: II. Reg. XIII, 10 † *; XIV, 17 † *; vgl. XIV, 15 * 16 * mit der entsprechenden Stelle XII, 20 † 21 †. Aber schon XIV, 1 ††, wo das erste Mal der Judäer, das andere Mal der Israelit gemeint ist, zerstört diese Illusion. Wenn es trotzdem wahrscheinlich ist, dafs XIII, 10 und XIV, 17 die beiden Formen zur Unterscheidung der beiden Könige gedient haben, so ist diese Unterscheidung an den übrigen Stellen nicht consequent durchgeführt. Ic hat im Ganzen 13 mal † und 7 mal *, und zwar für den König von Juda 8 †, 3 *, für den König von Israel 5 †, 4 *. Es läfst sich also nur constatiren, dafs entweder der Text gerade bei diesem Namen ganz gewaltig gelitten hat, oder dafs Ic die beiden Formen, abgesehen von den angeführten Stellen, ganz willkürlich gebraucht hat.

Das Gleiche läfst sich von *K* sagen: er hat für den König von Juda 6 * und 3 †, für den König von 4 * und 2 †.

Dieser Confusion gegenüber zeigen Jud. und C eine Consequenz, die nichts zu wünschen übrig läfst: beide haben *ausnahmlos* die Form †. Dazu stimmen auch Hosea und Amos mit der Form †. Wir haben also zwei gesicherte Endpunkte, die sich vielleicht durch die Jahre 750 und 300 bestimmen lassen. Zwischen 750 und 300 mufs also die Form von † in * und von * wieder in † übergegangen sein, und die beiden Uebergangsperioden werden vertreten durch K und Ic.

Auf einen Punkt möchte ich noch aufmerksam machen.

Schon lange ist es aufgefallen, dafs C in der Darstellung der Regierung des Joas von Israel gegen seine Gewohnheit nicht den K [1]) ausgeschrieben hat, sondern zu Ungunsten des Joas wesentlich von K abweicht. Seine Quelle giebt er v. 27 ausdrücklich an als מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים. Aus diesem Midrasch nun scheint er auch die Form † herübergenommen zu haben, wie ein Vergleich lehrt:

II. Reg. XII, 1 *. 2 *. 3 *.
= II. Chr. XXIV, 1 †. 2 †.

Aber auch an den andern Stellen weicht C consequent von SK in der Form des Namens Joas ab:

II. Reg. XIV, 8 *. 9 *. 11 *. 13 **. 17 * †;
= II. Chr. XXV, 17 †. 18 †. 21 †. 23 ††. 25 ††; nur
II. Reg. XI, 2 †.
= II. Chr. XXII, 11 † stimmen beide überein.

Aus dieser Untersuchung ergiebt sich also mit einiger Wahrscheinlichkeit folgendes Resultat:

Joas lautete vdt. †; *dt.* † *; *ex.* * †; *nex.* †.

3. יְהוֹזָבָד, יוֹזָבָד Josabad.

a—c. I. Chr. XII, 4 †. 20 †† im Heldenverzeichnifs Davids (fehlt bei SK).
d. II. Reg. XII, 22 (Ic) * = II. Chr. XXIV, 26 *.
e. I. Chr. XXVI, 4 *.
f. II. Chr. XVII, 18 *.
9. Verschiedene Leviten:
II. Chr. XXXI, 13 †; XXXV, 9 †.
Esra VIII, 33 †; X, 22 †.
Neh. VIII, 7 ††; XI, 16 †.

II. Chr. XVII—XXI führen uns in die Werkstatt des C ein.

Es ist nämlich:

---

[1]) II. Reg. XII.

II. Chr. XVIII, 2–34 = I. Reg. XXII, 2–35.
„ „ XX, 31–XXI, 1 = I. Reg. XXII, 41–51.

Was dazwischen steht (II. Chr. XIX–XX, 30), sowie II. Chr. XVII ist Zuthat des C aus dem Midrasch (XX, 34). Wie gedankenlos nun C gearbeitet hat, sehen wir u. a. daraus, daſs er II. Chr. XX, 33 nach I. Reg. XXII, 44 berichtet, Josaphat habe die בָּמוֹת *nicht* abgeschafft, dagegen II. Chr. XVII, 6, wo er dem Midrasch folgt, er habe „die Höhen und Astarten aus Juda abgeschafft“ [1]). Daraus sehen wir, daſs dieser Midrasch eine recht junge Quelle gewesen sein muſs, was noch mehr bestätigt wird durch II. Chr. XXIX, 3–XXXII, 8, eine Stelle, die uns deswegen angeht, weil II. Chr. XXXI, 13 † steht. Hiskia ordnet hiernach den Gottesdienst schon im Sinne der dt. Zeit, während der gleichzeitige Jesaja an den hier abgeschafften Einrichtungen (vgl. auch II. Reg. XVIII, 28) keinen Anstoss genommen hat. Als C diese Kapitel schrieb, kannte er schon die Einrichtungen der nex. Zeit, die er zum Theil auf Hiskia übertragen hat. [2])

---

[1]) Derartige Gedankenlosigkeiten lüderlicher Schriftsteller sind für den Historiker nichts Neues. Das drastischste Beispiel, das ich kenne, giebt Capitolin, einer von den Scriptores historiae Augustae. Dieser weist nach, daſs von den sg. Senatskaisern Maximus und Puppienus dieselbe Person gewesen sei (Maximin. II, 33, 3. 4; Max. et Balb. I, 2; XVIII) und schreibt in Folge dessen auch Maximus *sive* Puppienus (Gord. XIX, 9; XXII, 1; Max. et Balb. XV, 1). Nichts desto weniger schreibt er Max. et Balb. XV, 4: „Tanta est historicorum inter se certantium *imperitia* vel *usurpatio*, ut multi eundem Maximum quem Puppienum velint dici.“ Mit solcher Ehrlichkeit und Bescheidenheit hat wohl kein zweiter Geschichtspfuscher über sich selbst das Urtheil gesprochen — natürlich ohne es zu ahnen. Aber solche Leute sind für den Quellenforscher gerade die besten, weil man wenigstens sicher sein kann, daſs sie zu gedankenlos sind, um die Geschichte fälschen zu können.

[2]) Aehnliche Uebertragungen späterer Einrichtungen auf frühere Zeiten zum Zweck der Sanctificirung sind nicht nur in der jüdischen Geschichte zu finden, sondern haben auch in der Geschichte anderer Völker Ana-

II. Chr. XXXV finden sich die Namen von 4 Leviten des Hiskia wieder unter Josia:

Chananja	XXXV,	9	=	XXXI,	12
Jehiel	„	8	=	„	13
Josabad	„	9 †	=	„	13 †
Semaja	„	9	=	„	15

Auch Esra VII wiederholen sich mehrere Namen der beiden Stellen II. Chr. XXX, 12 ff. und XXXV, 8 ff.

Nach dem Allen zu schließen hat der Name Josabad *zur Zeit des C* † gelautet, was auch durch ENC bestätigt wird. Dagegen lautete er in der Zeit des Exils *, wie aus II. Reg. XII, 22 = II. Chr. XXIV, 26 hervorgeht.

*Resultat: ex. *; nex.* †.

4. יְהוֹחָנָן = יוֹחָנָן Johanan.

a. *Jeremias* hat nur †:
Jer. XL, 8. 13. 15. 16; XLII, 18; XLIII, 2. 4. 5.
SK nur einmal: II. Reg. XXV, 23 †.

b—k. I. Chr. III, 15 †. 24 †; V, 35 †. 36 †; XII, 4 †. 12 †.
XXVI, 3 *; II. Chr. XVII, 15 *; XXIII, 1 *; XXVIII, 12 *.

l—q. Esra VIII, 12 †.
„ X, 6 *. 28 *.
Neh. VI, 18 *; XII, 13 *. 22 †. 23 †. 42 *.

Die Stelle bei SK ist *nex.* Es ist nämlich II. Reg. XXIV, 18 ff.; XXV = Jer. XLII, einer Stelle, die aus der letzten Redaction des Buches Jer. stammt [1]).

---

logien. Gewöhnlich knüpft sich die Uebertragung an den Namen irgend eines bedeutenden Mannes nach dem Princip : „Wer hat, dem wird gegeben werden.“ Ich brauche nur an *Lykurg* zu erinnern, auf den die Ueberlieferung im dritten Jahrhundert die Ländervertheilung des Agis und Cleomenes im Interesse der Sanctionirung von deren Reformen übertrug, was bekanntlich zuerst Grote aufgedeckt hat.

[1]) WB 385.

Der Name scheint also zur Zeit des Fxils entstanden zu sein und zwar wahrscheinlich aus אֶלְחָנָן, der als Goljathtödter schon II. Sam. XXI, 19 in dem Heldenverzeichnifs vorkommt. Aus אֶלְחָנָן wurde zunächst יוֹחָנָן, woraus zur Zeit des Midrasch * wurde — unmittelbar nach dem Exil lautete der Name noch †, wie wir sahen. Im 4. Jahrhundert, das mit den Formen auf * aufräumte, gerieth dieselbe auch bei unserm Namen mit * in Collision, und ums Jahr 300 scheint die Form † den Sieg behauptet zu haben [1]) (vgl. I. Chr. III, 15. 24) [2]).

Also: ex. †; nex. † * †.

5. יְהוֹיָדָע, יוֹיָדָע Jojada.

a. *Vater des Benaja:* II. Sam. VIII, 18 *; XX, 23 *; XXIII, 20 * 22 *;
I. Reg. I, 8 *. 26 *. 32 *. 36 *. 38 *. 44; II, 25 *. 29 *. 34 *. 35 *. 46 *; IV, 4 *.
I. Chr. XI, 22 *. 24 * = II. Sam. XXIII, 21 *. 22; I. Chr. XVIII, 17 * = II. Sam. XVIII, 18; I. Chr. XXVII, 34.

b. I. Chr. XII, 27 *.

c. *Hoherpriester unter Joas* nur *:

---

[1]) Aus diesem Namen ist bekanntlich Johannes (Ἰωαννᾶς und Ἰωάννης) geworden.

[2]) Dazu gelange ich durch folgende Erwägung. Die obige Liste zeigt, dafs bei C der Name in den ersten 12 Capiteln *consequent* †, von I. Chr. XXVI ab aber ebenso consequent * geschrieben wird. Die Verzeichnisse in dem ersten Theil sind sehr späten Ursprungs; denn sie stammen zum Theil aus dem Midrasch (I. Chr. X, 1), zum Theil aus noch späterer Zeit: sie reichen bis gegen das Jahr 300 (vgl. Joram und Stade, G. Is. I, 82 Anm.). Gerade I. Chr. III, in einem Capitel, das nicht vor ca. 325 entstanden sein kann, steht aber die Form † (ebenso Joas † und Joram †, während letzterer sonst von C * geschrieben wird). Diese Form mufs also der Name zur Zeit des C gehabt haben. Denn der III, 24 erwähnte Johanan lebte um 6 Geschlechter nach Serubabel, *war also ein Zeitgenosse des C.*

II. Reg. XI, 4. 9. 15. 17; XII, 3. 8. 10;
II. Chr. XXII, 11; XXIII, 1. 3. 8. 9. 11. 14. 16. 18; XXIV, 2. 3. 6. 12. 14. 15. 17. 20. 22. 25. = II. Reg. XI.
Jer. XXIX, 26.

d. e. Neh. III, 6 †; XII, 10 †. 11 †. 12 †; XIII, 28 †.

Nach diesem Verzeichnifs kommt die Form * an folgenden Stellen vor, die scheinbar sehr alt sind:

II. Sam. VIII, 8; XX, 23; XXIII, 20. 22 und I. Reg. I. II. IV. II. Sam. VIII ist das Schlufscapitel des S; XX gehört ebenfalls einer alten Quelle Σ an; XXIII enthält die Fragmente eines „gewifs alten Heldenbuchs“ [1]), und I. Reg. I. II. sind die Schlufscapitel von Σ. Wie aber die ganze vorliegende Untersuchung und die Tabelle am Schlufs veranschaulicht, kommt die Form * sonst in der vorpr. Periode nirgends vor. Und hier haben wir dieselbe 16 mal an allem Anschein nach sehr alten Stellen! An Schreibfehler ist dabei um so weniger zu denken, als II. Sam. XIII, 20 *. 22 *. durch I. Chr. XI, 22 *. 24 * bestätigt wird.

Ueber II. Sam. XXIII, 8—39 in Verbindung mit XXI, 15—22, die Fragmente jenes scheinbar alten Heldenbuchs, sagt Wellhausen [2]) — [das Heldenverzeichnifs] „ist nämlich nichts weniger als eigentlich statistischer Natur, was sich namentlich aus der Zusammenstellung der Helden aus Davids Philisterkämpfen mit Asael ergiebt. Danach hat man auch den historischen Werth der Stücke XXI, 15 ff.; XXIII, 8 ff. zu beurtheilen. Ich kann ihn nicht hoch anschlagen. Es sind aus dem Zusammenhang losgerissene Anekdoten zum Theil sagenhafter Natur, die wahrscheinlich erst *ziemlich spät* in ihre jetzige äufserliche Verbindung gebracht wurden.“ Bedenkt man nun, dafs XXIII, 20. 22 Jojoda in der Form * und auch XXI, 21 Jonathan

---

[1]) Cornill, Königsb. Studien I, 57.
[2]) Text der Büch. Sam. 212.

in der Form * steht — ein Name, der, wie wir sehen werden, *an allen unbestritten alten Stellen (S) die Form † hat* — so erhält Wellhausens Vermuthung eine glänzende Bestätigung durch die Namensformen, welche auch die Ansicht von Stade stützen, der mir darüber schreibt: „die Notizensammlung II. Sam. XXIII halte ich in ihrer jetzigen Form für *recht jung*. Sie hat ihre Analogieen in der Chronik *und ist vielleicht erst mit c. XXII hineingekommen.*“

Betrachten wir nun die andern Stellen etwas näher, so muſs es zunächt auffallen, daſs hier überall Benaja, der Sohn Jojadas, in Gesellschaft mit anderen Beamten Davids auftritt: VIII, 18 mit Joab, Josaphat (*), Zadok, Ahimelech, Seraja; XX, 23 mit Adoram, Josaphat (*), Seja, Zadok, Abjathar, Jra; I. Reg. I mit Zadok, Nathan, Simei, Rei. Dazu kommt noch, daſs das Verzeichniſs der obersten Beamten beide Mal, sowohl II. Sam. VIII, 15—18, wie XX, 23—25 den Verdacht der Interpolation erregt. S schlieſst seine Erzählung VIII, 14: „Und Jahve schaffte David Sieg überall, wohin er zog.“ Die dann folgende Aufzählung der Beamten, welche eingeleitet wird durch v. 15: „Und David herrschte über *ganz Israel* und übte Recht und Gerechtigkeit gegen all sein Volk“, scheint von demselben interpolirt zu sein, der dasselbe Verzeichniſs an noch unpassenderer Stelle hinter c. XX, 23 ff. eingeschoben hat. Daſs hier ausdrücklich erwähnt wird, David habe über *ganz Israel* geherrscht, ist ohnehin verdächtig und muſs in einer Zeit geschrieben sein, wo es nicht mehr Könige über ganz Israel gab [1]).

---

[1]) Dazu könnte man noch einen äuſseren Grund geltend machen: v. 10 steht Joram in der Form †, so daſs also auch hier die Namensformen, ähnlich wie bei Jonathan, S von den Späteren unterscheidet. Nun hat zwar die Chronik an der Parallelstelle I. Chr. XVIII, 10 dafür הֲדוֹרָם und LXX Ἰεδδουραν, doch sind die Erklärer über diese Lesart der Chronik noch keineswegs einig: Land hält sie für Correctur aus Gen. X, 27. Vgl. Nestle, Eigenn. 85.

Die Glaubwürdigkeit des Beamten-Verzeichnisses soll mit dem Gesagten natürlich nicht in Frage gestellt werden, nur meine ich, dafs es in der Form und an der Stelle, wo wir es jetzt haben, ursprünglich nicht gestanden hat.

Dafs I. Reg. I. II. alt ist und *im grofsen Ganzen* dem Σ angehört, mufs zugegeben werden. Aber dafs die Stelle überarbeitet ist, unterliegt ebensowenig einem Zweifel. Das *wiederholte* Auftreten jener obersten Beamten Davids, sowie der formelhafte Vers: „und Benaja, der Sohn Jojadas, schlug ihn, dafs er starb", (II, 25. (29.) 34. 46) ist um so auffälliger, als Benaja v. 36 zum Heerführer an Joabs Stelle ernannt wird und nichts desto weniger *3 Jahre später* (v. 39) wieder in der alten Weise als Scharfrichter (Oberster der Leibwache, הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, II. Sam. VIII, 18) fungirt und den Simei todtschlägt (v. 46) — genau wie vorher. Fassen wir das alles zusammen, so müssen wir auf die Vermuthung kommen, dafs Jemand, der an diesem Hervorheben des Benaja ein besonderes Interesse hatte, also dem Geschlecht des Jojada irgend wie nahe stand, diese Interpolationen gemacht hat [1]).

Die übrigen Stellen stammen aus der prophetischen und späteren Zeit; wir gewinnen aus ihnen folgendes Resultat: *pr. und dt.* *; *nex.* †.

6. יְהוֹיָכִין, וֹיָכִין Jojachin.

II. Reg. XXIV, 6 (Ic) *. 8 (Ic) *. 12 *. 15 *; XXV, 27 *.

II. Chr. XXXVII, 8 *. 9 * = II. Reg. XXIV, 6. 8.

[1]) Analoge Erscheinungen finden sich auch sonst, so das Hervorheben der Nachkommen des Saul: noch zur Zeit des Exils blühte, wie sich nachweisen läfst, die Familie des Meribaal. Diese Quelle, die ich nach Jonathan Ij nenne, finde ich in I. Sam. XIV, 47—51; XX, 12—17; XXIII, 15—18; XXIV; II. Sam. IV, 4; IX; XVI, 1—14; XIX, 17—31. Näheres darüber hoffe ich demnächst zu veröffentlichen.

Jer. LII, 31 *.
Ezech. I, 2 †.

Der Name hat verschiedene Formen [1]):

יְכָנְיָה, Esth. II, 26; Jer. XXVII, 20 (Keri); XXVIII, 4; XXIX, 2. I. Chr. III, 16.

יְכָנְיָהוּ, Jer. XXIV, 1.

כָּנְיָהוּ, Jer. XXII, 24. 28; XXXVII, 1.

Auffallend ist, daſs Ezechiel allein an einer Stelle † hat. Bei der schlechten Ueberlieferung des Buches ist die Annahme eines Schreibfehlers nicht ausgeschlossen.

Also: ex. Form *.

7. יְהוֹיָקִים, יוֹיָקִים Jojakim.

a. II. Reg. XXIII, 34 *. 35 *. 36 (Ic) *; XXIV, 1 *. 5 *. 9 (Ic) *.
I. Chr. III, 15 *. 16 *; II. Chr. XXVI, 4 *. 5 *. 8. *.
Jer. nur *: I, 3; XXII, 18. 24; XXIV, 1; XXV, 1; XXVI, 1. 21. 22. 23; XXVII, 1. 20; XXVIII, 4; XXXV, 1; XXXVI, 1. 9. 28. 29. 30. 32; XXXVII, 1; XLV, 1; XLVI, 2; LII, 2.
Dan. I, 1 *. 2 *.

b. Neh. XII, 10 ††. 12 †. 26 † (Sohn Jesuas).

Daſs der Name ursprünglich אֶלְיָקִים gelautet hat, wissen wir aus II. Reg. XVIII, 18; Jes. XXII, 20; daſs aber gerade Pharao Necho ein Interesse daran hatte, die Umwandlung aus אֶלְיָקִים und יְהוֹיָקִים vorzunehmen, kommt mir in hohem Grade unwahrscheinlich vor (II. Reg. XXIII, 34) [2]).

Zur Zeit des Jesaja lautete der Name noch Eljakim; etwa hundert Jahre später findet er sich zuerst in der Form יְהוֹיָקִים. *Gleichzeitig* wurde auch der Name אֶלְחָנָן,

---

[1]) Vgl. Nestle, Eigenn. 104. 201.

[2]) Vgl. Nestle, Eigenn. 104 ff. Analog ist im Assyrischen Jaubidi = Ilubidi, vgl. Fried. Delitzsch: „Wo lag das Paradies?" S. 159.

der sich z. B. in dem Heldenverzeichnifs II. Sam. XXI, 19 findet, umgewandelt, aber nicht in *, sondern in †. Daraus kann man schliefsen, dafs zur Zeit des Exils beide Formen, * und †, im Gebrauch waren, d. h., *dafs man während des Exils mit der Aufräumung der dt. Form * begonnen hat,* die zur Zeit des ENC bereits ihren Abschlufs gefunden hat.

Auf Dan. I, 1 *. 2 * ist nicht viel Gewicht zu legen. Das Buch Daniel, das im Zeitalter des Antiochus Epiphanes — zu ganz andern Zwecken als historischen — geschrieben ist, wird es wohl mit den Namen dieser ihm so fern liegenden Zeit noch weniger genau genommen haben, als mit den geschichtlichen Thatsachen.

*Resultat: Ex. *; nex.* †.

8. יְהוֹיָרִיב, יוֹיָרִיב Jojarib.

I. Chr. IX, 10 *; XXIV, 7 *.
Esra VIII, 16 †.
Neh. XI, 5 †. 10 †; XII, 6 †. 19 †.

Auf I. Chr. XXIV, 7, wo Jojarib unter den Priestern Davids erwähnt wird, ist nichts zu geben, weil eben C der Gewährsmann ist[1]). Dagegen ist der Jojarib von I. Chr. IX, 10 nex. und aus dem Midrasch entnommen. Der Name kommt also erst nach dem Exil vor und machte da die Wandlung durch :

nex. : * †.

9. יְהוֹנָדָב, יוֹנָדָב Jonadab.

a) *Neffe Davids* : II. Sam. XIII, 3 ††. 5 *. 32 *. 35 *.
b) *Rechabit* : II. Reg. X, 15 ††. 23 †;
Jer. XXXV, 6 †. 8 *. 10 †. 14 *. 16 *. 18 *. 19 †.

II Sam. XIII ist aus Σ, also sehr alt, was Niemand bestreitet. II. Reg. IX. X stammen ebenfalls aus alter Quelle[2]), die in c. X ziemlich rein erhalten, in c. IX aber

---

[1]) Vgl. Nestle, Eigenn. S. 72 f.
[2]) WB 252 f.; Stade, G. Is. I, 540.

arg getrübt ist. Das bestätigen aufser der histor. Kritik auch die Namensformen. c. X kommt, wie das Verzeichnifs zeigt, der Name Jonadab 3 mal in der alten Form † vor, während in c. IX die hierher gehörigen Namen zwischen † und * schwanken. Dafs dieses Schwanken in der That den Bearbeitern zur Last zu legen ist, wird die Untersuchung des Namens *Joram* (12) zeigen. c. X ist besonders lehrreich, weil das jüngere Stück, v. 34—36 (Ic) sich durch die Namensform * (Joahas v. 35) von dem älteren mit † (v. 15. 23) abhebt.

Bei Jer. stehen 3 † 4 * gegenüber. Aber man vergleiche nur die vier Verse, in denen * steht (Jer. XXXV, 8. 14. 16. 18) miteinander! Die allzu häufige Wiederholung des Umstandes, dafs die Rechabiten „halten die Worte Jonadabs, des Sohnes Rechabs, welche er seinen Söhnen geboten, dafs sie keinen Wein trinken“ etc. kommt lediglich auf Rechnung dieser vier Stellen. Man mag sich noch so sehr auf die hebräische Weitschweifigkeit berufen — es bleibt kaum denkbar, dafs ein und derselbe Schriftsteller auf kaum zwei Seiten 5 mal (v. 6. 8. 14. 16. 18) genau dasselbe sagt. Es scheint mir daher wahrscheinlich, dafs v. 8. 14. 16 a. 18 interpolirt sind und zwar von einem, der den Rechabiten irgendwie nahe stand, wahrscheinlich selbst einer war (vgl. v. 14 וְלֹא שָׁתוּ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה כִּי שָׁמְעוּ אֵת מִצְוַת אֲבִיהֶם, wodurch diese Vermuthung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhält). Man lasse diese Stellen weg, und man erhält einen verständlichen Bericht, bei dem die hebräische Weitschweifigkeit immer noch nicht zu kurz kommt. Dazu pafst denn auch auf ein Haar der Umstand, dafs die drei Verse mit †, welche nicht interpolirt sind (6. 10. 19) dieselbe Form für den Namen Jonadab haben, wie II. Reg. X, 15. 23.

Wann die Interpolation stattgefunden hat, das ist eine andere Frage, die ich nicht zu beantworten wage.

Resultat : vdt. †, *dt.* †, *ex.* (*nex.*?) *.

10. יְהוֹנָתָן, יוֹנָתָן Jonathan.

a) Jud. XVIII, 30 *.
b) *Sohn Sauls* :
I. Sam. XIII, 2 †. 3 †. 16 †. 22 ††.
XIV, 1 †. 3 †. 4 †. 6 *. 8 *. 12 ††. 13 ††. 14 ††. 17 †. 21 †. 27 †. 29 †. 39 †. 40 †. 41 †. 42 ††. 43 †. 44 †. 45 †. 49 †.
XVIII, 1 **. 3 *. 4 *.
XIX, 1 †*. 2 *. 4 *. 6 *. 7 *.
XX, 1 *. 3 *. 4 *. 5 *. 9 *. 10 *. 11 *. 12 *. 13 *. 16 *. 17 *. 18 *. 25 *. 27 *. 28 *. 30 *. 32 *. 33 *. 34 *. 35 *. 37 **. 38 **. 39 **. 40 **. 42 *. 43 *.
XXIII, 16 *. 18 *.
XXXI, 2 * (*S*) = I. Chr. X, 2 †.
II. Sam. nur * : I, 4. 5. 12. 17. 22. 23. 25. 26.
IV, 4.
IX, 1. 3. 6. 7.
XXI, 7. 12. 13. 14.
I. Chr. VIII, 33 *. 34 *; IX, 39 *. 40 *; X, 2 † = I. Sam. XXXI, 2 *.
c) Jer. XL, 8 †.
d) Jer. XXXVII, 15 *. 20 *; XXXVIII, 26 *.
e) *Sohn Abjathars* :
II. Sam. XV, 27 *. 36 *; XVII, 17 *. 20 *.
I. Reg. I, 42 †. 43 †.
f) *Brudersohn Davids* :
II. Sam. XXI, 21 * = 1. Chr. XX, 7 *.
g) *Held Davids* : II. Sam. XXIII, 32 * = I. Chr. XI, 34 †.
h—l. I. Chr. II, 32 †. 33 †; XXVII, 25 *. 32 *; II. Chr. XVII, 8 *.
m—s. Esra VIII, 6 †; X, 15 †.
Neh. XII, 11 ††. 14 †. 18 *. 23 †. 35 †.

Jud. XVIII mag alt sein; dafs es aber noch spät bearbeitet ist, beweist v. 30 (Schlufs). Die Worte: „und Jonathan, der Sohn Gersoms, des Sohnes מְנַשֶּׁה, er und seine Söhne waren Priester des Stammes Dan bis zur Zeit der Wegführung des Landes“ müssen doch nach der assyrischen Gefangenschaft geschrieben sein.

Bei Sam. fällt es auf den ersten Blick auf, dafs I, XIII. XIV consequent † steht, wozu noch I, XXXI, 2 nach der Lesart der Chronik gezogen werden mufs. An allen andern Stellen steht ebenso consequent *. Nun gehören aber 1. Sam. XIII. XIV. XXXI dem S an, worüber kein Zweifel besteht[1]). Dagegen gehören einer späteren Zeit an:

I. Sam. XVII, 1–XVIII, 5 (WB 217 u. a.).
XIV, 1—7 (E nach Cornill, Kgsb. St. I, 37 ff. 38).
XX (WB S. 217; Wellh. Prol. 276).
XXIII, 14—XXIV, 23 (WB S. 220).

II. Sam. I (WB 221).
IV, 2b—4; IX (Ij; vgl. oben Jojada, am Ende, Anm.)
XXI, 1—14 (WB 228).

Somit erhalten die Quellenscheidungen der bedeutendsten a. t. Kritiker durch die Form des Namens Jonathan eine glänzende Bestätigung.

Auf Einzelheiten kann ich hier nicht näher eingehen, ich mufs die Erörterung derselben einer demnächst zu veröffentlichenden Quellenkritik zur Geschichte Davids überlassen. Ich will nur noch bemerken, dafs I. Sam. XXXI, 2 die Lesart † von I. Chr. X, 2 um so gesicherter ist, als C für den Sohn Sauls an allen Stellen, denen nicht S zu Grunde liegt, die Form * hat. Vielleicht ist auch II. Sam.

---

[1]) WB § 104; Wellh. Prol. S. 262 ff.; Stade, G. Is. I, 209; Cornill, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. VI (1885), 116 ff. und Königsb. Stud. I, 58; vgl. Budde, Richt.-Sam. 206—8; 273—75.

XVII, 17 *. 20 * und XV, 27 *. 36 * aus I. Reg. I. 42 †. 43 † zu corrigiren.

Durch II. Sam. XXI, 21 * = I. Chr. XX, 7 * wird das oben unter Jojada über das Heldenverzeichnifs Gesagte bestätigt.

Resultat : vdt. †; *dt.* *; *ex.* *†; *nex.* †.

11. יוֹצָדָק, יְהוֹצָדָק Jozadak.

Vater des Hohenpriesters Josua (Jesua):

Hagg. I, 1 *. 12 *. 14 *; II, 2 *. 5 *.
Zach. VI, 11 *.
I Chr. VI, 14 *. 15 *.
Esra III. 2 †. 8 †; V, 2 †; X, 18 †.

Zach. I—VIII stammt aus der Zeit unmittelbar nach dem Exil aus derselben Zeit auch Haggai [1]).

Also : *Ex.* *; *spät nex.* †.

12. יוֹרָם, יְהוֹרָם Joram.

Ich will die Belegstellen hier ausnahmsweise der bessern Uebersicht halber nach den Urquellen ordnen :

C.

a) *König von Juda* :
I. Chr. III, 11 †.
II. Chr. XXI, 1 *. 3 *. 5 *. 9 *. 16 * = II. Reg. VIII.
II. Chr. XXII, 1 *. 6 *. 10 * = II. Reg. VIII, 25 (Ic) *. 29 (Ic) *; XI, 2 †.

b) *König von Israel* :
II. Chr. XXII, 5 *. 6 * = II. Reg. VIII, 28 (Ic) *. 29 (Ic) ††.

c) *Beamter Davids* : I. Chr. XXVI, 25 †.

d) *Priester unter Josaphat* : II. Chr. 8 *.

C hat also bis auf zwei Stellen consequent * — oft

---

[1]) WB 435—37.

im Gegensatz zu K und Ic, dessen System wir gleich kennen lernen werden.

Die beiden Stellen I. Chr. III, 11 † und I. Chr. XXVI, 25 † sind jungen Datums : letztere, weil sie in einem Verzeichnifs der Beamten Davids steht, das bei SK fehlt (Midrasch).

An der andern Stelle, wo die Nachkommen Davids aufgezählt werden, reicht das Verzeichnifs 9 Geschlechter hinter Jojakim, wir kommen also, das Geschlecht zu 30 Jahren gerechnet, etwa auf das Jahr 607 [1]) — 270 = 337, d. h. *etwa bis zur Gegenwart des C* [2]). Daraus folgt, *dafs der Name, wie die andern, ums Jahr 300 † gelautet hat.*

Ic.

I. Reg. XXII, 51 *;
II. Reg. I, 17 **; III, 1 *; VIII, 16 *†. 23 †. 24 †. 25 †*. 28 †. 29 †*†; IX, 29 †.

Die scheinbar wüste Unordnung (besonders in II. Reg. VIII, 29) wird zur schönsten Ordnung, wenn wir die Namen gruppiren :

a) *Joram von Juda :*
I. Reg. XXII, 51 *.
II. Reg. I, 17 *; VIII, 16 *. 25 *. 29 *.

b) *Joram von Israel :*
II. Reg. I, 17 *; III, 1 *.
VIII, 16 †. 23 †. 24 †. 25 †. 28 †. 29 ††.
IX, 29 †.

Es ist also ganz unverkennbar, dafs Ic hier *die beiden Könige durch die Formen unterschieden hat* : II. Reg. VIII, 16 * (Juda) † (Israel); 25 † (Israel) * Juda ; 29 * (Israel) * (Juda) † (Israel) machen diese Annahme zweifellos. Ob I. Reg. I. 17 ** und III, 1 * (Israel) Inconsequenzen oder

---

1) WB 265.

2) vgl. dazu Stade, G. Is. I, 82 Anm.

Schreibfehler sind, ist gleichgiltig : das Princip wird dadurch nicht gestört.

Ic schreibt also Joram von Juda יהו, J. von Israel יו. Ich glaube, daſs gerade diese Wahl charakteristisch für Ic, den Judäer [1]), ist und finde darin eine zweite Bestätigung der mir brieflich mitgetheilten Ansicht Stade's, „daſs es bei solchen Namen einen Unterschied macht, wer der Träger ist.“

S.

II. Sam. VIII, 10 †. Vgl. über diese Stelle, das oben (S. 142 Anm.) unter Jojada darüber Gesagte.

K.

a) *König von Juda* :
  II. Reg. XI, 2 † [2]) = II. Chr. XXII, 11 *.
  XII, 9 * [3]).
  VIII, 21 † = II. Chr. XXI, 9 *.

b) *König von Israel* :
  II. Reg. III, 6 *; IX, 14 ††. 15 *. 16 ††. 17 *. 21 **. 22 **. 23 *. 24 * = II. Chr. XXII, 6 *.

Wir haben also 6 † gegen 13 *.

II. Reg. IX ist für unsere Untersuchung wieder sehr lehrreich. Hier haben wir 8 * 4 †. Die 4 † stehen aber an einer Stelle, deren Interpolation zweifellos ist [4]): v. 14. 15a. 16. So wie wir sie hier haben, ist sie aus c. VIII, 28, 29 übernommen, *einer Stelle des Ic, wo ebenfalls † steht.* Die Parenthese muſs also nach der Bearbeitung des Ic, *also nach dem Exil,* gemacht sein.

Wir haben also auch hier wieder an der Namensform einen Maſsstab für das Alter der Stellen.

---

[1]) WB § 132.
[2]) dt.; vgl. WB 258.
[3]) dt.; vgl. WB 258.
[4]) WB 252.

Nachdem so in II. Reg. IX * als Lesart des K gesichert ist, werden wir auch II. Reg. XI, 2; VIII, 21, wo † steht, die Lesart der Chronik * vorziehen müssen, zumal da K auch an den beiden noch übrigen Stellen: III, 6 und XII, 9 * hat.

Für K ergiebt sich somit mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit die Lesart *.

Resultat: *vdt.* † *(?); dt.* *; *ex.* *†; *nex.* †.

13. יְהוֹשָׁפָט, יוֹשָׁפָט Josaphat.

Die Form † findet sich nur:

I. Chr. XI, 43; XV, 24

und zwar I. Chr. XI, 43 im Verzeichniſs der Helden Davids; XV, 24 im Verzeichniſs der Leviten, welche die Bundeslade nach Jerusalem bringen.

An allen übrigen Stellen steht *:

a) *Beamter Davids*:
II. Sam. VIII, 16 [1]; XX, 24 [1]; I. Reg. IV, 3; I. Chr. XVIII, 15.

b) *König von Juda*:
I. Reg. XV, 24 (Ic); XXII, 2. 4. 5. 7. 8. 10. 18. 29. 30. 32. 41 (Ic). 42 (Ic). 45 (Ic). 46 (Ic). 49 (Ic). 50 (Ic). 51 (Ic). 52 (Ic).
II. Reg. I, 17 (Ic); III, 1 (Ic). 7. 11. 12. 14; VIII, 16 (Ic); XII, 19.
I. Chr. III, 10; II. Chr. XVII, 1. 3. 5. 10. 12; XVIII, 1. 3. 4. 6. 7. 9. 17. 28. 29. 31 = II. Reg. XXII; XIX, 1. 4. 8; XX, 1. 2. 3. 5. 15. 18. 20. 25. 30. 31. 34. 35. 37 = II. Reg. XXII; XXI, 1. 2. 12. = II. Reg. XXII, 51; XXII, 9.

c) *Beamter Salomos*: I. Reg. IV, 17.

d) *Vater Jehu's*: II. Reg. IX, 2. 14.

e) *Name des Thals*:
Joel IV, 2 *. 12 *; vgl. v. 14.

---

[1]) vgl. Jojada, S. 141 f.

Es stehen hier 72 * 2 † gegenüber. C hat an den beiden Stellen zunächst SK benutzt: I. Chr. XI = II. Sam. XXIII, 8—39; I. Chr. XV, 25—29 = II. Sam. VI, 12—16,, dann aber durch eigene Hinzufügungen ergänzt. In diesen Ergänzungen steht †, während C sonst überall in Uebereinstimmung mit SK * hat. Somit wäre es möglich, dafs die Form zur Zeit des C † gelautet hat.

proph.—dt. *; *ex.* *; *nex.* †(?).

Anhang.

Einformige Namen.

a. †.

1. יוֹאָב Joab, kommt zuerst bei S vor, aufserdem aber auch I. Chr. IV, 14; Esra II, 6; Neh. VII, 11; Ps. LX, 2.
2. יוֹאָח Joah, II. Reg. XVIII, 18. 26. 37; Jes. XXVI, 3. 11. 22; I. Chr. VI, 6; II. Chr. XXIX, 12; XXXIV, 8.
3. יוֹעֵאלָה Joela, I. Chr. XII, 7.
4. יוֹעֵד Joed, Neh. XI, 7.
5. יוֹעֶזֶר Joeser, I. Chr. XII, 6.
6. יוֹעָשׁ Joas, I. Chr. VII, 8; XXVIII, 8.
7. יוֹרַי Jorai, I. Chr. V, 13.
8. יוֹתָם Jotham [1]), Jud. IX, 5. 7; XXI, 57; II. Reg. XV, 30 ff.; Jes. I, 1; I. Chr. II, u. s. w.

b. *.

1. יְהוֹעַדָּן Joadan, II. Reg. XIV, 2 (Ic), Keri (Kt. יהועדין); II. Chr. XXV, 1.
2. יְהוֹשֶׁבַע Joseba, II. Reg. XI, 2; dafür II. Chr. XXII, 11 יְהוֹשַׁבְעַת.

Bei den übrigen Namen ist die Ableitung von יהוה zweifelhaft [2]).

---

[1]) Nestle, Eig. 71.

[2]) Ueber *Joel* vgl. gegen Olshausen, Lhb. 614 Nestle, Eig. 71. 86. *Jochebed* ist sehr zweifelhaft: Nestle 77 ff.

a. †. Joab, Joah, Jotham sind vdt. belegt.
Joela, Joed, Joeser, Joas, Jorai sind nur in nex. Quellen belegt.

b. *. Joadan und Joseba sind zuerst dt. (WB 258) belegt.

*Resultat : Die vdt. einformigen Namen lauten †, die dt. *, die nex. wieder †.*

Eine Zusammenfassung der Resultate dieser Untersuchung, zu deren Veranschaulichung die Tabelle dient, ergibt folgende Sätze :

1) In der *vorprophetischen* Periode haben sämmtliche Namen die Form †.

2) In der *deuteronomistischen* Zeit stehen sie in der Form *.

3) Während des *Exils* ging die Form * wieder in † über. In dieser Zeit kommen beide Formen nebeneinander vor und werden wohl auch zu Unterscheidungen benutzt; aber wahrscheinlich nur von Schriftstellern, da der Unterschied zwischen † und * beim Sprechen fast wegfällt. So werden vielleicht Könige zum Unterschied von gewöhnlichen Sterblichen durch die Form * ausgezeichnet; sicher erscheint es mir, dafs Ic die beiden Könige Joram durch die Namensformen unterschieden hat.

4) Zur Zeit des ENC hat dieser Uebergang von * zu † bereits seinen Abschlufs erreicht; bei ihm lauten die Namen wieder †.

Josakhar nur II. Reg. XII, 21, dafür aber II. Chr. XXIV, 26 זָבָד.

Jokim (I. Chr. IV, 22) aus Jojakim verstümmelt (Böttcher, Lhb. § 475 f.).

Jehu ist zweifelhaft; vgl. Olshausen, Lehrb. S. 614, dagegen Friedr. Delitzsch : Wo lag das Paradies? S. 159 f.

Josua, vgl. Nestle, Eig. S. 73 ff.; dagegen Meyer, Gesch. d. Alt. 351 Anm. und ZATW. I, 117—146, auch das Nachwort von Stade (146—150); Wellh. Prol. 381.

Juchal, vgl. Olshausen, Lhb. 617, 2.

5) Die einformigen Namen befolgen dieselbe Regel: vdt. †, dt. *, nex. †. Damit scheint mir erwiesen zu sein, dafs die verschiedenen Formen der mit † und * anlautenden Namen auf der verschiedenen Abfassungszeit der Stellen beruhen. Sie sind somit für die Quellenscheidung von Wichtigkeit. An mehreren Stellen haben wir in der Verschiedenheit der Formen bereits eine glänzende Rechtfertigung der bisherigen Kritik der bedeutendsten Forscher gefunden. Besonders eclatant sind die Beispiele Joram und Jonathan, wo derselbe Name an zweifellos alten Stellen eine andere Form zeigt, als zweifellos jüngeren.

Dafs die Bildung der theophoren Namen von der *synkopirten* Form von יהוה *ausgegangen* sei — in welcher Form uns die Namen an den ältesten Stellen überliefert sind, ist nicht gut denkbar. Wir müssen also entweder annehmen, dafs vor dem Tetagramm eine andere Form des Namens Jahve, etwa יו existirt, oder dafs *vor* und neben den Formen auf † in den ältesten Zeiten solche auf † bestanden haben.

In der zweiten Periode herrscht die Form * vor. Nach der ersten Annahme wäre dieselbe durch Anpassung an den neuen Jahvenamen entstanden, nach der zweiten durch Reconstruction der alten Formen. Die dann folgende Wiederherstellung der alten Form † in der nex. Zeit erklärt sich aus der archaisirenden Tendenz dieser Zeit, von der wir ja auch sonst genug Beispiele haben, zu welchen ich auch die Reconstruction der alten Form דויד in der Makkabäerzeit rechnen möchte.

Tabellarische Uebersicht.

	Name	Vorpr. Per.	Dt. Zeit.	Exil.	Nex. Zeit.
I. 1.	Joahas		*	* †	†
2.	Joas	†	† *	* †	†
3.	Josabad			*	†
4.	Johanan			†	† * , †
5.	Jojada		*	*	†
6.	Jojachin			*	† ?
7.	Jojakim			*	†
8.	Jojarib				(Midr. *) †
9.	Jonadab	†	†	*	* ?
10.	Jonathan	†	*	* †	†
11.	Jozadak			*	†
12.	Joram	† ?	*	* †	†
13.	Josaphat		*	*	† ?
II. a. 1.	Joab	†			
2.	Joach	† (Jes.)			
3.	Joela				†
4.	Joed				†
5.	Joeser				†
6.	Joas (יוֹעָשׁ)				†
7.	Jorai				†
8.	Jotham	†			
II. b. 1.	Jehoadan			*	
2.	Jehoseba		*		

Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes.

Von **H. Zimmern.**

Es könnte fast als gewagt erscheinen, heute mit einer Abhandlung über den Ursprung des Purimfestes hervorzutreten, nachdem P. de Lagarde erst vor drei Jahren eine sehr eingehende und in mehrfacher Hinsicht erschöpfende monographische Darstellung über diesen Gegenstand veröffentlicht hat [1]. Wäre das Endresultat der de Lagarde'schen Untersuchung, dafs das Purimfest auf das persische Neujahrs- bezw. Allerseelenfest und der Name Purim auf persisch *farwardîgân* zurückgehe, gesichert, so läge in der That keine Berechtigung vor, nach einem anderweitigen Ursprunge des Purimfestes und einer anderen Erklärung des Wortes Purim zu suchen, wie ich es im Folgenden zu thun beabsichtige. Indefs hält de Lagarde gegenwärtig selbst nicht mehr so unbedingt fest an der erwähnten Herleitung des Purimfestes und seines Namens [2], nachdem mehrfach Bedenken gegen eine Zusammenstellung von *farwardîgân* mit *pûrîm* geäufsert worden waren. Bei dieser Sachlage scheint es geboten, nochmals unter den Sprachen und Culturen, die hier allein in Betracht kommen können, Umschau zu halten, ob nicht doch eine andere Erklärung des Purimfestes und seines Namens ausfindig zu machen ist. Freilich ist das Hebräische selbst, ferner das Aramäische, Arabische und Persische schon so gründlich auf diese Frage hin in Betracht gezogen worden, dafs von hier aus, sofern sich uns nicht neue, bisher unbe-

---

[1]) Paul de Lagarde, Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. 1887. (Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Bd. XXXIV.) — Vgl. auch die Selbstanzeige in *Mittheilungen* II, 378 ff.

[2]) S. GGA vom 15. Mai 1890, S. 403 (= künftiger Bd. IV der *Mittheilungen*, S. 147), Anm. 1.

kannte Quellen eröffnen, kaum mehr etwas Neues in dieser Sache wird beigebracht werden können. Die einzige möglicherweise noch in Betracht kommende Sprache und Cultur, welche bisher noch nicht für die Entstehung des Purimfestes und den Ursprung des Wortes *pûr* befragt worden ist, auch von de Lagarde noch nicht, ist das Babylonische. Es erscheint darum nicht unangezeigt, zu untersuchen, ob von hier aus sich nichts zur Aufhellung der Purimfrage entnehmen läſst.

Ich bespreche in dieser Hinsicht zunächst das Wort *pûr*, *pûrîm*. de Lagarde selbst hat festgestellt, daſs *pûr* erst erweicht ist aus einer älteren Form mit h, bezw. einer noch ursprünglicheren mit ḫ als mittlerem Radical. Er beweist dies einmal dadurch, daſs das Purimfest im Arabischen فُهْر heiſst, und daſs mit diesem فُهْر auch die Form فُخْر (mit خ!) wechselt. Ferner macht de Lagarde darauf aufmerksam, daſs von פור nicht zu trennen ist mandäisch פוהרא „Mahl“, dem wiederum ein älteres syrisches ܦܘܚܪܐ entspricht. Hängt syrisch ܦܘܚܪܐ „Mahlzeit“ mit פור zusammen, womit de Lagarde sicherlich Recht hat, so läſst sich der persische Ursprung des Wortes פור nur noch unter der Voraussetzung festhalten, daſs das Wort ܦܘܚܪܐ erst aus פור, und zwar zu einer Zeit, in welcher letzteres noch puḫr gesprochen wurde, abgeleitet wäre. Diese an sich schon wenig wahrscheinliche Annahme wird dadurch ganz hinfällig, daſs für das aramäische ܦܘܚܪܐ „Mahlzeit“ eine semitische Etymologie und semitischer Ursprung sich sehr leicht erweisen läſst. Im Assyrischen wird die Wurzel פח$_2$ר im Piel in der Bedeutung „versammeln“ überaus häufig gebraucht. In gleicher Weise ist das Substantivum puḫru (st. c. puḫur), in der Bedeutung „Gesammtheit“ sowohl, wie „Versammlung“ sehr gebräuchlich. Es steht für mich auſser allem Zweifel, daſs das

aramäische ܦܘܚܪܐ „Mahl" nichts weiter ist als das assyrische puḫru „Versammlung", nur mit einer specialisirten Bedeutung des assyrischen Wortes. Wie leicht ein Wort mit dem Begriffe „Versammlung" die Bedeutung „Mahl" annehmen kann, dafür braucht ja blos an lateinisch coena (= *κοινή*), an lat. convivium, sowie an das deutsche Wort „Mahl" selbst erinnert zu werden. — Aus dem Bisherigen ergibt sich soviel, daſs wenn de Lagarde, woran ich nicht zweifle, Recht hat, das Wort פור mit aramäischem ܦܘܚܪܐ zusammenzubringen, nothwendig des Weiteren פור auch mit assyrischem puḫru zusammengestellt werden muſs [1]), so daſs פור eigentlich „Versammlung", speciell eine Versammlung, bei welcher gegessen und getrunken wird, bedeutet.

Nachdem somit die semitische Etymologie des Wortes פור so gut wie sicher gestellt ist, könnte immer noch die Sache selbst persischen Ursprungs sein, wiewohl die Hauptstütze für die de Lagarde'sche These, daſs das Purimfest aus dem persischen Farwardfeste hervorgegangen sei, mit dem Nachweise fällt, daſs das Wort *pûr* mit *farwardîgân* etymologisch nichts zu thun hat. Denn die sachlichen Beziehungen zwischen jenem persischen Feste und dem jüdischen Purimfeste sind nicht derart, daſs aus ihnen allein ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Festen unbedingt folgen würde. Es liegt darum nahe, da das Purimfest in verhältniſsmäſsig früher Zeit auf persischem Boden, der gewiſs vielfach noch von babylonischen Anschauungen durchtränkt war, nachzuweisen ist, zu untersuchen, ob nicht in irgend einem babylonischen Feste das Prototyp des Purimfestes vorliegt. Bei Weitem das hervor-

---

[1]) Die Entstehung von פּוּר aus assyr. puḫru hat, wie ich nachträglich gewahr wurde, auch Hommel bereits vermuthet. S. dessen Anhang zu Nathan Weisslovits, Prinz und Derwisch, München 1890, S. 161, Anm. 1.

ragendste Fest im babylonischen Kalender ist das Neujahrsfest, das im Frühling in den ersten Tagen des Nisan mit grofsem Gepränge begangen wurde. Der babylonische Name dieses Festes ist entweder *Zagmuku*, ein Wort sumerischer Etymologie mit der Bedeutung „Jahresanfang“ [1]), oder auch *Akîtu*, ein Wort noch unsicherer Etymologie und Deutung. Schon der alte südbabylonische Fürst Gudea, defsen Inschriften spätestens aus dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrtausends stammen, kennt dieses Fest [2]); in dem ebenfalls schon aus alter Zeit stammenden Sintflutberichte wird seiner Erwähnung gethan [3]). Ganz besondere Bedeutung gewann dieses Fest aber in der letzten Periode der babylonischen Herrschaft, in der Zeit des sog. neubabylonischen Reiches. Nebukadnezar berichtet in seinen Inschriften ausführlich von der Feier dieses Festes, ebenso seine Nachfolger bis herab auf Nabonid. Vor allem aus den Berichten Nebukadnezar's gewinnen wir etwa folgendes Bild von dem babylonischen Zagmuk- oder Neujahrsfeste. Dasselbe wurde zu Ehren Marduk-Merodach's, des Hauptgottes von Babylon, alljährlich zu Jahresanfang in den ersten Tagen des Nisan mit grofsem Gepränge gefeiert und trug durchaus den Character eines Freudenfestes. Den Mittelpunkt der Feier bildete der grofse Marduk-Tempel *Esagil* in Babylon. Besonders reichliche Opfer wurden an diesem Feste dargebracht. Auch wurde an demselben auf der geschmückten Feststrafse das Bild des Gottes Nebo aus dessen Tempel *Ezida* in Borsippa nach dem Marduk-Tempel Esagil in Babylon gebracht. Der wichtigste Vorgang an diesem Feste bestand aber nach der Vorstellung der Babylonier in einer Versammlung

---

[1]) S. Amiaud in Zeitschr. f. Ass. III, 41; Jensen, Kosmologie der Babylonier, Strafsburg 1890, S. 87, Anm. 2.

[2]) Gudea G, III, 5; s. dazu Amiaud a. a. O.

[3]) Sintfl. 71; s. dazu Jensen, Kosmol. 412.

der Götter unter dem Vorsitze des Marduk, in welcher für den König und das ganze Land die Geschicke für das neue Jahre bestimmt wurden. Diese Götterversammlung zur Schicksalsbestimmung fand statt in einem besonders geweihten Raume des Tempels Esagil, der den sumerischen Namen *Duku*, d. i. das „herrliche Gemach“, trug, eine Bezeichnungsweise, welche dadurch noch besonderes Interesse gewinnt, weil auf sie, wie Jensen gesehen hat [1]), höchstwahrscheinlich der Name Marduk's selbst zurückgeht. Denn *Marduku* bedeutet wahrscheinlich nichts anderes, als *mâr-duku*, d. i. „Sohn von *duku*“, „Sohn des herrlichen Gemachs“, nämlich des genannten Schicksalsgemaches, in welchem unter dem Vorsitze Marduk's alljährlich die Schicksalsbestimmung stattfand. Dieses Schicksalsgemach *Duku* lag seinerseits wiederum in einem gröfseren Raume, welcher den gleichfalls sumerischen Namen Ubšugina führte. Letzterer Name, Ubšugina, ist ebenfalls durchsichtig. Der erste Bestandtheil desselben, ub, bedeutet „abgegrenzter Raum“, der zweite, ugin, ist das gewöhnliche sumerische Aequivalent von assyrischem puḫru „Versammlung“ [2]). Ubšugina bedeutet demnach „Raum der Versammlung“, „Raum des puḫru“, eine Bezeichnungsweise, durch welche schon allein puḫru, bezw. dessen sumerisches Aequivalent ugin, sich als terminus technicus für die Neujahrsversammlung der Götter zur Schicksalsbestimmung unter dem Vorsitze Marduk's herausstellt. Eine derartige Vorstellung von den Festräumlichkeiten und der Götterversammlung in denselben am Zagmuk-Feste, wie sie soeben entwickelt wurde, gewinnen wir z. B. aus folgenden Worten der grofsen Nebukadnezar-Inschrift: „Duku, den Ort der Geschicke, im Ubšugina, dem Gemache

[1]) s. dessen Kosmol. S. 242 f.

[2]) Vgl. zu Duku (oder Duazaga?) und Ubšugina die ausführlichen Erörterungen hierüber bei Jensen, Kosm. 234—243.

der Geschicke, worinnen am Zagmuk, im Anfang des Jahres, der König, der Gott Himmels und der Erden, der Herr-Gott (d. i., wie im Folgenden ausdrücklich gesagt wird, der Gott Marduk) sich niederläfst, während die Götter des Himmels und der Erde ehrfurchtsvoll ihn anschauen, gebeugt vor ihm stehen und das Schicksal für ferne Tage, das Schicksal meines Lebens bestimmen" [1]).

Diese ganze Vorstellung von dem Gemache Duku im Ubšugina, dem Versammlungsraum, im Tempel Esagil in Babylon ist jedoch erst eine abgeleitete. Denn dieses sichtbare Duku in diesem sichtbaren Ubšugina in Esagil ist nur eine Nachbildung des eigentlichen Duku im eigentlichen Ubšugina, welche an einem geheimnifsvollen Orte weit im Osten der Erde unter dem mythischen „Berg des Sonnenaufgangs" befindlich gedacht wurden. Hier ist es, wo nach der Vorstellung der Babylonier in Wirklichkeit die Götter alljährlich im Jahresanfang zur Schicksalsbestimmung unter dem Vorsitze Marduk's zusammenkommen, während die Feier im Tempel Esagil nur ein irdisches Nachbild hiervon ist [2]).

Was aber so alljährlich im Frühling zu Jahresanfang geschah, das übertrug der Babylonier auch auf den Anfang der Weltgeschichte, auf die Zeit der Schöpfung, den Beginn des Weltentages, des Weltenjahres. Ich gebrauche mit Absicht diesen letzteren Ausdruck für die Schöpfung. Denn aus der babylonischen Schöpfungslegende geht klar hervor, dafs dieselbe — und damit zugleich auch die biblische in Gen. 1 vorliegende — im Grunde nichts anderes ist, als eine Zurücktragung dessen, was in der Natur an jedem Morgen, in jedem Frühling vorgeht, in den Anfang

---

[1]) Neb. II, 54—65. — S. zum babyl. Zagmukfeste Ausführlicheres bei Pognon, Les inscriptions du Wadi-Brissa, p. 73 ff. u. insbesondere bei Jensen, Kosm. 84 ff.

[2]) S. dazu Jensen a. a. O. S. 234 ff.

aller Zeiten und eine Einkleidung dieses Naturvorgangs in die Form eines geschichtlichen Hergangs [1]). Darum wird auch gerade Marduk, der Gott der Frühsonne am Tage und der Frühlingssonne im Jahre, als der Gott der Schöpfung, der am Anfang der Zeiten Himmel und Erde bildete, gedacht. Unter Berücksichtigung dieses Sachverhalts kann es nun nichts mehr Auffallendes für uns haben, wenn wir in der baylonischen Schöpfungslegende lesen, dafs vor Beginn des eigentlichen Schöpfungsaktes durch Marduk eine Versammlung der Götter unter dem Vorsitze Marduk's in dem mythischen Ubšugina, dem Versammlungsraume, stattgefunden hat, wobei die Götter dem Marduk das Schicksal bestimmten und zwar in diesem Falle dahin lautend, Tihâmat zu besiegen und die Schöpfung Himmels und der Erde ins Werk zu setzen [2]). Mit anderen Worten: Die Babylonier übertrugen die alljährliche Neujahrsversammlung der Götter zur Schicksalsbestimmung auch auf den Anfang des Weltenjahres. Von ganz besonderem Interesse gerade für die uns beschäftigende Frage ist nun aber Folgendes, dafs, während wir oben puḫru als term. techn. für die Götterversammlung am Zagmuk-Feste im Tempel Esagil nur aus der sumerischen Bezeichnung Ubšugina erschliefsen konnten, hier ausdrücklich und wiederholt diese Götterversammlung geradezu mit dem assyrischen Worte puḫru bezeichnet wird [3]). Marduk selbst bekommt in Folge dessen das Epitheton mukîn puḫri ša ilâni „der das puḫru der Götter veranstaltet [4])“. Ferner wird uns von diesem puḫru nicht nur berichtet, dafs bei demselben das Schicksal bestimmt wurde, sondern auch, dafs die Götter dabei afsen und

---

[1]) Jensen a. a. O. S. 309.

[2]) *Schöpfung*, Tafel III, Ende; s. dazu Jensen a. a. O. S. 278 f.

[3]) S. die Stellen bei Jensen a. a. O. S. 240 f.

[4]) *Schöpfung*, letzte Tafel, Z. 23.

tranken, ja ein so solennes Festgelage abhielten, dafs sie am Schlufse desselben „gar sehr taumelten“ [1]).

Es erscheint mir nach dem bisher Angeführten nicht zu gewagt, nicht blos einen etymologischen Zusammenhang zwischen פּוּר und assyr. puḫru, sondern auch einen sachlichen zwischen dem Purimfeste und dem babylonischen Zagmuk-Feste mit der Götterversammlung, welche den Namen puḫru trägt, anzunehmen [2]). Insbesondere erklärt sich ein Räthsel in der Purimfrage, das bisher jeder Lösung spottete, ziemlich einfach bei der Annahme, dafs פּוּר sprachlich und sachlich auf bab. puḫru zurückgeht. Esth. 3, 7 wird פּוּר durch גּוֹרָל „Loos“ glossirt. Weder aus den semitischen Sprachen, noch aus dem Persischen liefs sich trotz allen Bemühens bisher erklären, wie פּוּר zu der Bedeutung „Loos“ kommen sollte. Entspricht dagegen פּוּר dem puḫru, der Festversammlung der Götter, bei welcher die Geschicke, die „Loose“ für das neue Jahr bestimmt wurden, so erscheint die Gleichung פּוּר הוּא הַגּוֹרָל durchaus nicht mehr so befremdlich, wie dies bisher der Fall sein mufste.

Freilich bleiben auch bei der Annahme, dafs das Purimfest im Grunde auf das babylonische Zagmuk-Fest zurückgeht, noch allerlei Schwierigkeiten zu erledigen, die mir indessen nicht so unüberwindlich erscheinen, dafs defswegen der genannte Zusammenhang, für welchen andererseits so Vieles spricht, überhaupt zu leugnen wäre. Zunächst könnte es auffällig erscheinen, dafs nicht der eigentliche Name *Zagmuk* oder *Akîtu* des babylonischen Neujahrsfestes sich für ein davon abgeleitetes Fest erhalten hätte. Dem-

---

[1]) *Schöpfung*, Tafel III, Ende; s. dazu Jensen a. a. O. S. 279.

[2]) Ohne noch etwas von der Beziehung zwischen puḫru und פּוּר zu wissen, hatte Jensen bereits vor länger aus sachlichen Gründen einen Zusammenhang zwischen dem babylonischen Zagmuk- und dem Purimfeste vermutet.

gegenüber ist jedoch zu bemerken, daſs in dem Ausdrucke יְמֵי הַפּוּרִים „die Tage der pûr's" offenbar nicht der ursprüngliche Eigenname des Festes vorliegt, sondern nur eine appellativische Bezeichnungsweise desselben. An Analogien zu derartigen Nebenbezeichnungen gerade bei Festen zu erinnern, ist kaum notwendig, da dieselben sich zahlreich darbieten. Es ist sehr wohl denkbar, freilich bis bis jetzt inschriftlich noch nicht belegt, daſs die Babylonier ihr *Zagmuk-* oder *Akîtu*-Fest daneben auch noch appellativisch als ûmê puḫru, d. i. „Tage der Versammlung" (scil. der Götter) bezeichneten.

Eine zweite Schwierigkeit bietet der Plural des zweiten Gliedes in dem Ausdrucke יְמֵי הַפּוּרִים. Ginge פּוּר direct auf die Götterversammlung puḫru am babylonischen Neujahrsfeste zurück, so sollten wir יְמֵי פּוּר statt יְמֵי הַפּוּרִים erwarten. Indeſs könnte der Plural פּוּרִים ziemlich leicht dadurch entstanden sein, daſs sich bei פּוּר aus der ursprünglichen Bedeutung „Versammlung (in welcher geloost wird)" die weitere „Loos" selbst entwickelt hätte, wofür die Gleichung פּוּר הוּא הַגּוֹרָל angeführt werden könnte. Eben so nahe liegt es aber auch, daran zu denken, daſs in Nachahmung des einen mit Schicksalsbestimmung verbundenen Gelages der Götter am Neujahrsfeste die Babylonier selbst noch, oder diejenigen, welche von ihnen dieses Fest überkommen haben, in den Neujahrstagen Festgelage abhielten, wohl auch in Verbindung mit Loosen für das beginnende Jahr. Dann würde der Plural in יְמֵי הַפּוּרִים sich aufs Natürlichste erklären. Jedenfalls waren Festgelage charakteristisch für das jüdische Purimfest, und im Aramäischen hat ja ܦܘܪܣܐ, wie oben hervorgehoben, geradezu die Bedeutung „Mahl". — Als auf eine weitere Unebenheit könnte ferner darauf aufmerksam gemacht werden, daſs das Purimfest ja nicht im Nisan stattfindet, sondern zwei Wochen vorher, in der Mitte des Monats Adar. In-

deſs lehrt wohl schon das Estherbuch selbst, daſs die יְמֵי הַפּוּרִים ursprünglich in den Nisan, nicht in den Adar fallen, denn Haman wirft ja im Monate Nisan das Loos. Ferner dürfte daran zu erinnern sein, daſs wenigstens nach der einen griechischen Version des Estherbuches der im kanonischen Estherbuche fehlende Traum des Mardochäus auf den ersten Nisan fällt. Vielleicht ist das bereits im Monat Nisan stattfindende jüdische Passahfest die Ursache gewesen, weſshalb man bei der Annahme des Purimfestes dasselbe nicht im Nisan selbst, sondern etwas früher, im Adar, feierte. Auch de Lagarde stellt ja ohne Bedenken gegen die Zeitdifferenz das Purimfest mit dem persischen Farward-Feste zusammen. Daſs heutzutage فُور im Neuarabischen noch die Bedeutung „Neujahrsfest" hat, soll nicht zu sehr betont werden, da es schwer nachzuweisen sein wird, ob diese Bezeichnungsweise auf alter Tradition beruht, wiewohl dies nicht unmöglich wäre.

Während sich meine Untersuchung, wie mir scheint, im Bisherigen nur auf ziemlich gesicherten Daten auferbaut hat und es möglichst vermied, kühnen, aber ungesicherten Combinationen, zu welchen man geradc bei einer derartigen Frage leicht verleitet werden könnte, Rechnung zu tragen, so erscheint es mir doch als Pflicht, der Vollständigkeit halber wenigstens auf einen Punkt noch näher aufmerksam zu machen, der unter Umständen noch von groſser Wichtigkeit für die Frage nach dem Prototyp des Purimfestes und der Legende des Estherbuches werden könnte. Jedoch möchte ich dabei nicht unterlassen, zuvor ausdrücklich zu betonen, daſs ich die folgenden Ausführungen bis jetzt nur als mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese betrachte, und daſs die bisherige Erörterung über den sprachlichen und sachlichen Zusammenhang des Purimfestes mit dem babylonischen Neujahrsfeste ihre vollständige Berechtigung behalten kann, selbst für den Fall, daſs die folgende Hypothese sich doch als unhaltbar herausstellen sollte.

Ich darf es mir an diesem Orte füglich ersparen, erst wieder von neuem zu beweisen, was schon wiederholt bewiesen worden ist, dafs wir in der Erzählung des Estherbuches nicht wirkliche Geschichte vor uns haben, welche über den Ursprung des Purimfestes Aufschlufs gäbe, sondern dafs umgekehrt hier nur eine ad hoc gedichtete Legende vorliegt, die dem Bestreben ihren Ursprung verdankt, die Herkunft des Purimfestes, welche zur Zeit der Abfassung des Estherbuches bereits unbekannt war, auf eine plausible Art zu erklären. Aller Wahrscheinlichkeit nach entsprang aber diese Legende nicht bloſser freischaffender Phantasie, sondern es werden in derselben alte Traditionen, die mit dem Purimfest bezw. dessen Prototyp verknüpft waren, zu einer neuen einheitlichen und den jüdischen Verhältnissen angepafsten Erzählung verwoben sein. Wenn nun das Purimfest sprachlich und sachlich mit dem babylonischen Neujahrsfeste zusammenhängt, so werden wir förmlich genötigt, Umschau zu halten, ob nicht auch in dem Erzählungsstoffe des Estherbuches solches sich findet, das auf das babylonische Neujahrsfest und die mit demselben verknüpften mythologischen Anschauungen zurückgeht. Da ist es nun auf den ersten Blick auffällig, dafs der Held des Estherbuches den sonst nur selten zu belegenden Namen *Mardochai* führt, der fraglos von dem babylonischen Gottesnamen *Marduk* abgeleitet ist, während ja das babylonische Neujahrsfest vor allem ein Fest des Gottes Marduk ist. Der Gedanke liegt darum recht nahe, dafs in Mardochai, dem Helden des Purimfestes, eine natürlich in jüdischem Sinne umgestaltete Reminiscenz an Marduk, den Veranstalter des puḫru am babylonischen Neujahrsfeste, vorliegt. Dazu kommt noch ein Weiteres. Es wurde oben bereits angedeutet, in welch' engem Zusammenhange die babylonische Schöpfungslegende zum babylonischen Neujahrsfeste steht, wie die Schöpfung geradezu als das allererste Neujahrsfest gedacht wird, an

welchem, ebenso wie sonst an jedem Neujahr, die Götter unter Vorsitz Marduk's sich zu einem puḫru versammeln, um das Schicksal zu bestimmen. Obwohl wir noch keine directe inschriftliche Notiz darüber haben, so liegt es doch äufserst nahe, anzunehmen, dafs die babylonische Schöpfungslegende, in welcher Marduk eine so hervorragende Rolle spielt, gerade am Mardukstage, dem Neujahrsfeste, in besonderem Mafse in aller Munde war, dafs sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, gleichsam die Pericope des Zagmukfestes bildete. Dafs übrigens die babylonischen Schöpfungslegenden nicht etwa blos in mythologischen Werken aufgezeichnet standen, sondern auch in kultischem Gebrauche waren, geht klar einmal daraus hervor, dafs der seit länger bekannte „epische“ babylonische Schöpfungsbericht am Schlusse geradezu in einen Hymnus an Marduk ausläuft, sodann zeigt dies auch der erst neuerdings bekannt gewordene „lyrische“ babylonische Schöpfungsbericht [1]), welcher die Einleitung zu einer Beschwörungsformel bildet. Nun spielt bekanntlich in der babylonischen Schöpfungslegende eine grofse Rolle der Kampf zwischen *Marduk* und *Tihâmat*, den Principien des Lichtes und der Finsternifs, mit der endlichen siegreichen Ueberwindung Tihâmat's durch Marduk. Die Legende des Estherbuches dreht sich im Wesentlichen um den Kampf zwischen Mardochai und Haman und die siegreiche Ueberwindung Haman's durch Mardochai. Es erscheint mir darum nicht allzu gewagt, die Frage aufzuwerfen, ob nicht in dem Kampfe zwischen Mardochai und Haman eine jüdische Umgestaltung der babylonischen Schöpfungs- bezw. Neujahrslegende, speciell des Kampfes zwischen Marduk und Tihâmat vorliegt.

Schwierig ist die Beantwortung der Frage, ob das

---

[1]) S. die vorläufige Mittheilung von Pinches in der *Academy* vom 29. Nov. 1890.

Purimfest direct aus dem babylonischen Zagmukfeste hervorgegangen ist, oder erst auf Umwegen. Ja, es wäre an sich nicht unmöglich, dafs babylonische und persische Vorstellungen hier in einen gemeinsamen Strom zusammengeflossen wären; und sogar für den Namen פּוּרִים könnte, was wenigstens die griechische Form *Φρουραία, Φουρδαία* anbelangt, möglicher Weise eine Beeinflussung des Persischen neben dem Babylonischen anzunehmen sein. Auf alle Fälle aber dürfte im Hinblick auf meine obigen Ausführungen die de Lagarde'sche These jetzt dahin zu modificiren sein, dafs ein Zusammenhang zwischen dem Purimfeste und dem babylonischen Neujahrsfeste als ziemlich gesichert angenommen werden darf, während ein (gleichzeitiger) Zusammenhaug mit dem persischen Farwardfeste wenn auch nicht als unmöglich, so doch zum Mindesten als noch sehr problematisch bezeichnet werden mufs.

Halle a. S., im Dezember 1890.

Miscellen.

Von **Friedrich Schwally.**

Im Folgenden lege ich eine Reihe von Beobachtungen vor, die sich mir in gröfseren Zusammenhängen ergeben haben, die aber andererseits so sehr auf sich stehen, dafs sie allein veröffentlicht werden konnten.

A. Lexicologisches.

1) למד.

Die Herausgeber des Handwörterbuches von Wilhelm Gesenius bemerken in der 8. Aufl. : „[Die] GB. [ist nicht schlagen, wie Gesenius annahm, sondern] anhangen, sich

gewöhnen an, und daher lernen [„... Davon מלמד Ochsenstecken [1])].“ In Wahrheit verhält sich die Sache gerade umgekehrt und ist Gesenius im Rechte. In מלמד Ochsenstecken blickt die Grundbedeutung der Wurzel „stimulare“ noch durch. למד bedeutet danach ursprünglich „mit dem מלמד anstacheln“ (vgl. Hos. X, 11 עגלה מלמדה), womit aber *nicht* gesagt sein soll, daſs es von מלמד denominirt sei. Die Bildung der Instrumentalwörter mit präfigirtem מ scheint mir überhaupt nicht sehr alt zu sein. Die Uebertragung dieses Terminus auf die Pädagogik kann dem Kenner der Geschichte der Kultur nicht befremdlich dünken.

2) מַקֵּל, קִלְקֵל.

Ich habe Beides zussammengestellt, da es etymologisch zusammengehört. Das thun zwar die Lexica auch, aber ich glaube, daſs sie falsch combiniren, da sie von Speculationen über die Wurzel und sehr zweifelhafte Verwandte derselben ausgehen. Es ist vielmehr das *Nomen* zu Grunde zu legen und zu fragen : was bedeutet מַקֵּל in der lebenden Sprache? Es bedeutet 1) Zweig, Rute, Jer. 1, 11. Gen. 30, 37. 38. 39. 41. 2) Stab, Stock, auf den man sich stützt Gen. 32, 11. Ex. 12, 11. Jer. 48, 17. *Βασ΄ α΄* 17, 40. 43, Zach. 11, 7. 10. 14; mit dem man schlägt Nu. 22, 27. Ez. 39, 9. 3) den Stab, mit dem orakelt wird, Hos. IV, 11 עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו.

Zahlreiche Analogieen lassen mit gutem Rechte vermuten, daſs auch hier die *religiöse* bzw. *cultische* Bedeutung des Wortes, der Stab des Losorakels, die ursprüngliche ist. Zur Gewiſsheit erhebt sich mir diese Vermutung durch Ezech. 21, 26 : כי עמד מלך־בבל אל־אם הדרך לקסם קֶסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד: Als eine Art des Orakel-

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in Aufl. 10 u. 11.

suchens ist hier das Pfeilorakel genannt, bei dem, wie angegeben, die Pfeile *geschüttelt* werden. Als Technicus für diese Bewegung ist קִלְקֵל gebraucht. Diese Bedeutung paſst vortrefflich zu מקל als dem Orakelstab. Derselbe hat seinen Namen von dem Schütteln, das dem Orakelwurfe (הפיל גורל *βασ' α'* 14, 42) vorausgeht.

Demnach ist *schütteln* die GB. der Wurzel. Zur Bedeutung „leicht sein“ kommt man von hier aus bequem. Von „leicht“ könnte man dann durch die Mittelbegriffe „gering, gering geschätzt, verachtet“ zu קִלֵּל = „verfluchen“ kommen. — Die Ableitung des gering = verachtetseins von der primären Bedeutung des leichtseins, ist über allen Zweifel erhaben und hat gute Analogieen. כבוד Ehre, eigentl. Schwere, ebenso das aram. ܐܝܩܪܐ. So nahe die weitere Annahme liegt, daſs קלל demgemäſs eigentlich „verächtlich machen, beschimpfen“ und erst in zweiter Linie „verfluchen“ bedeutet [1]), so wenig will mich dieselbe befriedigen.

Es ist allgemein anerkannt, daſs „fluchen“ im Altertum eine religiöse, bezw. cultische Handlung ist, vgl. אֲרוּרִים הֵם לִפְנֵי יְהוָה, אֱלֹה *βασ' α'* 26, 19 u. Nu. 23, 1 ff. Sobald man das im Auge behält, wird man nicht umhin können, zwischen מַקֵּל Losstab, קלקל die Lospfeile schütteln und קִלֵּל verfluchen, קללה Fluch eine gewisse Beziehung für nicht unwahrscheinlich zu halten. — In der That gehören die genannten Dinge, so seltsam uns Moderne das auch anmutet, enge zusammen.

Zum Beweise dafür sei an hebr. קֶסֶם erinnert, das in der classischen Stelle Ezech. 41, 26 das Losorakel be-

---

[1]) Vgl. מַקְלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ Dt. 27, 16 mit מְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ Ex. 21, 17 und אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ Lev. 20, 9. Hier ist מַקְלֶה wohl Euphemismus, vgl. den heutigen Gebrauch von نعل statt لعن.

deutet (קסם קסם das Losorakel befragen, ibid.) und an das zur gleichen Wurzel gehörende arabische اقسم (אַקְסַם) *schwören.* Freilich reichen unsere dürftigen Kenntnisse der Antiquitäten nicht aus, um nachzuweisen, *wie* der Schwur mit dem Losorakel in Verbindung steht. Aber die Thatsache des durch die Sprachvergleichung erschlossenen Zusammenhanges wird dadurch nicht umgestofsen. Wellhausen, Skizzen III 128 bemerkt: „In dem Verse Agh. XIII 2, 16 heifst in der That das, was kurz vorher (2, 13) اقسم *schwören* genannt ist اسهم مع الله mit Gott zusammen losen, d. h. gleichsam mit ihm auf eine Karte setzen, mit ihm teilen, gemeinschaftliche Sache mit ihm machen. Aber man kommt von da doch nicht leicht auf *schwören* und wahrscheinlicher ist es, dafs اقسم für اسهم zu lesen ist; denn die Lexika kennen die letztere Form in dieser eigentümlichen Bedeutung nicht.“ — Ich halte die Beziehungen zwischen „schwören“ und „loosen“ nach dem oben Auseinandergesetzten für unzweifelhaft. Unsere Unkenntnifs über das Verfahren bei der Sache giebt uns, wie mir scheint, noch kein Recht, diese selbst in Frage zu stellen und ihr zu lieb einen Text zu ändern.

Nun handelt es sich bei unserer Untersuchung nicht um schwören und losen, sondern um *fluchen* und losen. Aber Eid und Fluch sind gar nicht verschiedene Dinge. Der Eid ist ein bedingter Fluch, vgl. den Sprachgebrauch von אָלָה. Gerade der Zusammenhang von „*fluchen*“ und „losen“ schimmert noch in dem Urim- und Tummim-Orakel durch. Denn *Urim* אֻרִים gehört höchst wahrscheinlich zu ארר fluchen.

Von den jetzt noch vorhandenen Bedeutungen des Verbum קָלַל ist „fluchen“ die älteste. Es ist zu vermuten, dafs es auch einmal von dem „Schütteln“ der Losstäbe gebraucht wurde. Während im Hebr. an קלקל dieser Sinn hängen geblieben ist, ist das aramäische ܡܩܠܩܠ zu den

abgeleiteten Bedeutungen „verfluchen“ und „schelten“ fortgeschritten.

3) צרור 1) Bündel, 2) Steinchen.

Beide Bedeutungen haben mit einander nicht das mindeste zu thun. צרור Steinchen gehört zu צָר, ܛܪ, ظِرّ, ظُرَر, dagegen צרור Nr. 1 ist zu ܨܪ, صَرّ, صِرَار zu stellen. In dieser Bedeutung wird es gebraucht vom Säckchen zur Aufbewahrung von Geld Gen. 42, 35 [2], Prov. 7, 20, von Myrrhe Cant. 1, 13 und der *Schleudersteine* des Hirten, *βασ' α'* 25, 29. Dort spricht Abigail zu David: „Wenn ein Mensch aufsteht, um dich zu verfolgen und aufzuspüren, so sei die Seele meines Herrn bei Jahve deinem Gotte in den Beutel des Lebens gebunden (צרורה בצרור החיים), aber die Seele deiner Feinde schleudere er auf der Schleuder!“ Die Seele Davids wird hier mit einem Schleudersteine verglichen, der einmal in dem Beutel (צרור; 17, 40 ילקוט, glossirt durch כלי הרעים) bleibt, das anderemal herausgenommen und weggeschleudert wird.

צרור Prov. 26, 8 bedeutet Schleuderstein, wie der Zusammenhang fordert, da wenigstens mir nichts davon bekannt ist, dafs der zum Wurf bestimmte Stein auf der Schleuder festgebunden wird (gegen Delitzsch), und wie das daneben stehende אבן richtig *glossirt*.

4) שק.

שק hat immer, soweit unsere Quellen zurückreichen, zwei Bedeutungen gehabt: 1) Behälter für Getreide, Lebensmittel u. dgl. Gen. 42, 28. 35, 2. Jos. 9, 4. Gen. 42, 27 J ist es vom Redactor für אמתחת eingesetzt, welch letzteres Wort dem Jahvisten eigentümlich ist (42, 27. 28. 43, 21). 2) eine gewisse Trauerkleidung. Der gemein-

same Name bezieht sich auf den *Stoff* [1]), wie die Lexica wohl richtig anmerken. Dagegen hat das Wort keine semitische Etymologie. Vielleicht ist es ägyptisch.

Die Form und Gestalt des israelitischen *Trauergewandes* ist deshalb lediglich aus dem Sprachgebrauche festzustellen. Von dem Anziehen desselben wird חגר gebraucht Joel 1, 8. Jes. 3, 24. 15, 8. 22, 12. Jer. 6, 26. 4, 8. 49, 3 $\beta\alpha\sigma'$ β' 3, 31. γ' 20, 32. 21, 27 LXX Thren. 2, 10. Ez. 7, 18. 16, 31. Man legt den Saq um die Hüften שִׂים בְּמָתְנַיִם Gen. 37, 2. $\beta\alpha\sigma'$ γ' 20, 31; הֶעֱלָה עַל־מָתְנַיִם Am. 8, 10 wie חָגַר בְּמָתְנַיִם $\beta\alpha\sigma'$ γ' 20, 32 (Gegensatz פִּתַּח מֵעַל־מָתְנַיִם Jes. 20, 2) und zwar trägt man ihn auf dem bloſsen Leibe $\beta\alpha\sigma'$ γ' 21, 37. $\beta\alpha\sigma'$ δ' 6, 30. Deshalb ist der Saq kein aufgeschnittener Kornsack, wie Kamphausen in Riehms Handwörterbuch II 1320 es sich vorstellt, sondern nichts als ein *Lendentuch,* ein *Lendenschurz* und soviel wie חֲגֹרָה.

Vielleicht darf man nach Gen. 3, 7 vermuten, daſs das Lendentuch das einzige und gewöhnliche Kleidungsstück der Israeliten in vorhistorischer Zeit gewesen ist. Dann würde sich begreifen, daſs man es in der historischen Zeit nur noch aus Religion, d. h. bei auſserordentlichen Anlässen, bei Trauerfeierlichkeiten, bei Bittgängen u. s. w. trägt. Dieses Lendentuch kommt noch Ascens. Is. II 10 als Trauergewand vor (vgl. S. 176). Als *heilige* Kleidung wäre es von den Propheten gewählt worden. Jesaia trägt nach Jes. 20, 2 nichts als den Saq. Auf höheren Befehl entledigt er sich auch dieser dürftigen Hülle und tritt nackt (vgl. hierzu den folgenden Artikel) (und barfuſs) vor das Volk [2]). Alte, im Aussterben befindliche Trachten bekommen leicht *heiligen* Charakter. So-

---

[1]) anders bei *zona* Gürtel u. Geldbeutel.

[2]) Daſs er bei diesem Anlaſs völlig nackt aufgetreten ist, folgt auch aus der Bedeutung, welche der Vorgang nach v. 4 b hat. Nur bei dieser Auffassung ist sein Auftreten in vollem Maſse vorbedeutend.

bald der muslimische Pilger das heilige Gebiet, den Ḥarâm (حَرَام) betritt, legt er alle vorher getragenen Gewänder ab und zieht den Iḥrâm (إِحْرَام) an.

Im Zusammenhang mit der Verfeinerung der Cultur mag der Saq *gröſser* geworden sein. Deshalb wird wohl Esth. 4, 1. 2. Jon. 3, 5 vom Anziehen desselben לבש gebraucht. Johannes Baptistes trägt nicht mehr das alte Lendentuch, sondern ein *ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ* Mtth. 3, 4.

5) עָרוֹם nackt, עָרוּם schlau.

Beide Wörter, welche die Lexica zusammenstellen, haben nichts miteinander zu thun. Das braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Es kann sich nur darum handeln, die Etymologie beider Wörter festzustellen.

עָרוּם, schlau, gehört zu עָרַם, הערים, listig sein *βασ΄ α΄* 23, 22. Bei dieser Erkenntniſs muſs man sich beruhigen.

Eine Wurzel ערם nackt sein, giebt es weder im Hebr. noch in den Dialekten. Nun unterliegt die Vocalisation עָרוֹם groſsen Bedenken. Sie findet sich Hiob 24, 7. 10. 26, 6. Qoh. 5, 14. Jes. 20, 2. 3. 4. Am. 2, 16. Mich. 1, 8, defectiv עָרֹם *βασ΄ α΄* 19, 24. Hiob 1, 21 ². Jes. 58, 7, fem. עֲרֻמָּה Hos. 2, 5, der dazu gehörende pluralis עֲרוּמִּים Gen. 2, 25. Hiob 22, 6. Daneben findet sich עֵירֹם Gen. 3, 10. 11. Ezech. 16, 7. 22. 39. 23, 29. Deut. 28, 45, pluralis עֵירֻמִּים Gen. 3, 7; עֵרֹם Ez. 18, 7. 16.

Die Form עֵירֹם kann nun niemals von einer Wurzel ערם, sondern nur von einer mittelvocaligen Wurzel herkommen. Als solche bietet sich ungesucht עור entblöſst sein, das in dieser Bedeutung nur im Niphal erhalten ist

---

Es handelt sich natürlich nur um ein *einmaliges* Auftreten. שָׁלֹשׁ שָׁנִים v. 3 ist falsche Glosse, wie schon Gesenius richtig gesehen hat. *B. St.*]

(Hab. 3, 9), arab. عَار, عَوْرَة Blöſse, Scham, ein Nebenform zu ערה, עֶרְוָה arab. عَرِى, عُرِّى. Hiervon ist עֵירֹם eine Bildung wie שִׁלְשׁוֹם. Die Vocalisationen עָרוֹם, עֲרוּמִּים עָרֹם sind falsch. Ob dieser Irrtum erst der Ueberlieferung oder schon der lebenden Sprache zur Last zu legen ist, kann nicht entschieden werden.

Der durch diese Etymologie herausgestellte ursprüngliche Sinn von עֵירוֹם ist sonach *„mit entblöſster Scham“* vgl עֶרְיָה־בֹשֶׁת Mich. 1, 11. Wenn Jesaia seinen Saq ablegt Jes. 20, 2 (vgl. den vorigen Artikel), so ist er עֵירֹם; *ganz nackt* עָרוֹם וְיָחֵף Jes. 20, 2 wird er erst dadurch, daſs er auch seine Sandalen auszieht. Es ist möglich, daſs eine Person trotz כְּתֹנֶת und מעיל : עירום ist. In der Extravaganz des Nacktgehens zeigt sich noch ein Zusammenhang der schriftstellernden Propheten mit den alten Männern Gottes, den meschuggaʿîm.

Erst als die eigentliche Bedeutung von עירום der Sprache nicht mehr bewuſst war, kann es überhaupt auf notdürftig Bekleidete übertragen worden sein. Die Stellen geben die Lexica. Am. 2, 16. Micha 1, 8 liegt indessen noch der ursprüngliche Sinn vor. Ascensio Isaiae II, 10 ed. Dillmann Lips. 1877 heiſst es von den auf dem Berge trauernden Propheten, trotzdem sie den Saq trugen, daſs sie nackt waren ኵሎሙ፡ ሠቀ፡ ይትዐጸፉ፡ ወኵሎሙ፡ ነቢያት፡ እሙንቱ፡ ምንተኒ፡ እንዘ፡ አልቦሙ፡ ምስሌሆሙ፡ አላ፡ ዕራቆሙ፡ እሙንቱ፡

6) זָכָר Mann, Männchen; זָכַר gedenken.

Die 11. Aufl. des Hdwrtb. von W. Gesenius bemerkt unter זכר: „1) stechen, dah. ذَكَر, he. זָכָר Mann (sexuell); 2) übtr. fixiren, nämlich im Gedächtniſs, sich an etwas erinnern.“

Für זכר Mann kann man sich diese Etymologie zur Not gefallen lassen, ihre Anwendung auf זכר sich erinnern erscheint dagegen gänzlich unbefriedigend. Hierdurch wird aber die für זָכָר gegebene Erklärung ebenfalls zweifelhaft, da beide Wörter zu *einer* Wurzel gehören, wie nicht nur das Hebr., sondern auch das Arab., Aram. und Assyr. (ܕܟܰܪ, ذَكَرَ sich erinnern, assyr. zakâru, präter. izkur, nur in der Bed. „nennen“[1]), ܕܶܟܪܳܐ, ذَكَرٌ, assyr. zikârû (seltener mit Synkope zikru) Mann) beweisen. — Vielleicht ist mit einer anderen Methode dem wahren Sachverhalte näher zu kommen.

זכר im Hebr., Aram., Assyr., Arab., Sab. bezeichnet den Mann im sexuellen Sinne, im Arab. sogar das männliche Glied. Dafs im Hebr. die Anwendung von זכר auf Tiere erst im Priestercodex zu belegen ist, wird Zufall sein.

In den ältesten Stellen des A. T.s begegnet nicht זכר, sondern die dialektische Nebenform זכור : Exod. 23, 17. 34, 23. Deut. 16, 16. 20, 13. An den drei erstgenannten Stellen steht sie in dem Festgesetze : „dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve erscheinen.“

Dafs זֶכֶר „Andenken, Erinnerung“ heifst, bedarf keines Beleges. Das Wort hat aber in älterer Zeit noch eine besondere Bedeutung. Hos. 12, 6 : „Jahve, der Gott der Heerschaaren, Jahve ist sein זֶכֶר.“ Exod. 3, 15 wird זכר durch שֵׁם erläutert : „der Gott eurer Väter . . . das ist mein שם in Ewigkeit und das ist mein זכר bis zu den fernsten Geschlechtern.“ In der Form אלהי צבאות שמו begegnet die Phrase denn auch gewöhnlich : Am. 4, 13. 5, 27. 8, 8. 9, 6. Demnach bedeutet זֶכֶר ursprünglich die *Anrufung bezw. den Namen der Gottheit im Kulte* (synonym זִכָּרוֹן, ܕܘܼܟܪܳܢܳܐ).

---

[1]) Die assyrischen Nachweise in diesem Artikel verdanke ich meinem Freunde Privatdoz. Dr. H. Zimmern in Halle a. S.

Die Gottheit im Kulte *anrufen* heiſst הִזְכִּיר בְּשֵׁם אלהים, von Jahve Am. 6, 10 (cf. Jos. 23, 7), von heidnischen Göttern Exod. 23, 13 mit dem Accusativ construirt (וְשֵׁם ···· תַּזְכִּירוּ), Jos. 23, 7 wie Am. 6, 10. Synonym ist קָרָא בְּשֵׁם. Als Passiv zu הזכיר erscheint das Niphal נִזְכַּר Hos. 2, 17.

Dieselbe Bedeutung des Thatwortes ist auch im Aramäischen zu belegen (Qal, Aph., Ethp.) und im Assyrischen sehr häufig. Vgl. z. B. VRI, 35 (Assurbanipal-Inschrift) : „auf Befehl der groſsen Götter, ša az-ku-ru nibit-sun „deren Name (gew. šumu) ich aussprach.“ Dieselbe Phrase findet sich auch im Sinne von „bei der und der Gottheit schwören.“

Die Bedeutung „im Kulte anrufen“ hat הזכיר auch *βασ' β'* 18, 18, wo Absalom sagt: אין־לי בן בעבור הזכיר שמי. Hier bezieht es sich freilich nicht auf die Anrufung Jahves, auch nicht auf die einer fremden Gottheit, sondern auf diejenige des Toten im *Kulte der Ahnen* [1]). Aus der kultischen Bedeutung des Thatwortes ist die allgemeine erst geflossen. Eine Erinnerung an die Vergangenheit hat sich noch darin bewahrt, daſs הזכיר, זֶכֶר, זִכָּרוֹן zu dem eisernen Bestande der liturgischen Sprache des Judentums bis auf den heutigen Tag gehören.

Von hier aus bietet sich eine viel plausiblere Deutung von זָכָר. Es läſst sich deuten als אשר הזכיר בשם אלהים, also als *kultische Person*.

Da aber im israelitischen, überhaupt im ganzen semitischen Altertum nur der *Mann* die Fähigkeit besaſs, selbstständig Kult auszuüben, bekam es *sexuelle* Bedeutung und wurde weiter vom Menschen auf die Tiere übertragen, nicht nur im Hebräischen, sondern auch im

---

[1]) Ueber diese Dinge hoffe ich demnächst ausführlicher zu handeln. Vorläufig verweise ich auf Oort, Theol. Tijdschrift XV (1881) 350 ff. und Stade, Geschichte I, 387—427.

Arab., Sab., im Aram. speciell auf den Widder (Bar Ali الذكر من كل شى والكبش خاصّة). Diese Entwickelung hat ihre Spitze erreicht im arab. ذَكَر = aram. ܕܽܟܪܳܐ (Bar Hebr. Chron. 382 nach Payne Smith 899, wie es scheint, nur an dieser Stelle) „das männliche Glied.“ Das targumische דְּכוּרוּ (nur II Paralip. 33, 6 gut bezeugt) hat dagegen diese Bedeutung nicht (gegen Levy, Chald. Wörterb. Targ.[3] Lpzg. 1881, I S. 176 a), sondern ist so viel wie זכורו (die Belege bei Levy a. a. O. 221 f., ܙܳܟܽܘܪܳܐ ein paar Mal ܙܰܟܽܘܪܳܐ. Dieses Wort dient zur Wiedergabe des hebr. אוֹב, יִדְּעוֹנִי, מְעֹנְנִים, in Peschita nur von אוב, אובות, und heiſst also „Totenbeschwörer“, bezw. „Totengeist.“

ܙܟܘܪܐ hat für unsere Untersuchung ein hohes Interesse, da es nach fast allgemein herrschender Annahme zu der in diesem Artikel behandelten Wortsippe gehört. Levy a. a. O. S. 222 freilich betrachtet es als *griechisches* Lehnwort (ζάκορος). Was hiervon zu halten sei, ergiebt sich aus einer Notiz des Babyloniers Jamblichus bei Photius Cod. XLIV, 133 ed. Hoeschel nach Payne Smith 1122 : ἐγγαστρίμυθοι . . . Βαβυλώνιοι Σακχουραν ἀποκαλοῦσιν.

ܙܰܟܽܘܪܳܐ ist in der That *Lehnwort*, da die Lautgesetze des Syrischen im engern Sinne דכורו verlangen würden, eine Gestalt, die sich aber nur ein einziges Mal (Targ. II Paral. 33, 6) findet. Aber woher stammt es? Jedenfalls nicht aus dem Hebräischen, da diese Sprache wenigstens in historischer Zeit das Wort nicht besessen hat, denn der Eigenname זַכּוּר gehört schwerlich hierher; eher aus dem Mandäischen, welches in vielen Worten ז neben ד hat (cf. Nöldeke, Mand. Gramm. S. 43), am wahrscheinlichsten aus dem *Assyrisch-Babylonischen*, obwohl das Wort m. W. bisher hier ebensowenig wie im Mand. nachgewiesen ist. Denn 1) im Assyr. ist z (ז) das regelmäſsige Aequivalent für he. ז, ذ, ܕ (vgl. P. Haupt, Beiträge zur

assyr. Lautlehre § 3 in Nachrichten d. königl. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen, 1883 Nr. 4 S. 89), 2) dieser Lautwandel scheint aus dem Assyr. erst in das Mandäische eingedrungen zu sein. 3) Jamblichus a. a. O. behauptet die babylonische Herkunft direct.

Es handelt sich nunmehr darum, die Bedeutung „Totenbeschwörer, Totengeist" mit den Bedeutungen der stammverwandten Worte zu vermitteln. Payne Smith a. a. O. sagt : ܙܟܘܪܐ „voc. a virilitate sive membro viri quo magica exercebat hariolus derivatum sec. Buxtorf sub voce." Besser hätte er sich auf die Rabbinen berufen, deren Ansicht Buxtorf hier wiedergiebt, z. B. auf Raschi zu Sanhedrin 65 b nach Levy a. a. O. 176 a unten. Diese an sich nicht unmögliche Deutung — man bedenke die Heiligkeit des Gliedes, die in der Beschneidung und im Schwur-ritus Gen. 24, 2. 47, 29 (שים נא ידך תחת ירכי) zum Ausdrucke kommt — scheitert ebenso wie die herkömmliche Etymologie von זָכָר daran, daſs die Bedeutung des Thatwortes: „nennen, anrufen, erinnern" in keine befriedigende Beziehung zu jener gesetzt werden kann.

Dagegen macht es durchaus keine Schwierigkeit, von der GB. „nennen, anrufen" zu der speciellen „Totenbeschwörer" zu kommen. ܙܟܘܪܐ ist der *professionelle Anrufer*. Wie im hebr. אוב, ידעני waren dann auch hier die Bedeutungen „Beschwörer" und „Totengeist" durch einander gegangen.

Wenn diese Combinationen richtig sein sollten, so wären sie auch für die semitische Religionsgeschichte nicht ohne Wichtigkeit. Wir besäſsen dann in זכר ein kultisches Wort, das den *Ursemiten* eigen war, und würden von hier aus schlieſsen können, daſs der Cult der Ahnen der semitischen Urzeit angehört.

7) נְקֵבָה Frau, Weibchen.

Die unzertrennliche Genossin von זָכָר im Priestercodex ist das Weibchen, נקבה. Man erklärt dieses Wort gewöhnlich als „perforata“ im sexuellen Sinn. Das ist ja möglich, obwohl das Verbum, dessen G. B. allerdings „stechen, bohren“ ist, nirgends diese sexuelle Bedeutung hat.

Es lassen sich aber noch andere Beziehungen zwischen נקבה und dem Verbum נקב aufstellen, die weniger naturalistisch sind, aber mindestens ebenso nahe liegen. Vielleicht hat die Frau ihren Namen daher, dafs mit ihr dasselbe oder etwas Aehnliches vorgenommen wurde wie nach Exod. 21, 4—6 mit dem *optirenden Sclaven* : וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת־אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם׃

Das Verständnifs dieses Verses hängt ab von der Localisirung der Thüre oder Schwelle und von der Auffassung von האלהים. אלהים heifst „Gott“, „Götter“ (singular אל), „Geister“ z. B. die der Todten (βασ´ α´ 28), *niemals*, auch Deut. 22, 7. 8. 23 nicht, die rechtsprechenden Obrigkeiten. Uebereinstimmung herrscht bei den Auslegern nur darüber, dafs mit הגיש אל־האלהים ein Gang ins Heiligtum, d. h. zu einer Cultstätte Jahve's gemeint sei. — Dagegen wird die Thüre, bezw. Schwelle von den einen an das Haus des Herrn, von den anderen an das Heiligtum versetzt. 1) Für die letztere Meinung spricht die Syntax, da ein Localwechsel zwischen אל־האלהים und אל־הדלת durch nichts angedeutet ist. Der Ausdruck würde sonst eine änigmatische Kürze besitzen. 2) Die erstgenannte Meinung läfst sich nicht minder gut verteidigen. Wenn nämlich die Durchbohrung des Ohres ein Zeichen der engen Zugehörigkeit des Sclaven zur Familie (= בית) des Herrn bedeutet, so hat diese Handlung nur einen Sinn, wenn sie *im Hause des Herrn* vollzogen wurde. — Dieser

Erwägung wird auf jeden Fall Rechnung zu tragen sein. Dies kann so geschehen, daſs man unter Ignorirung des sub 1 geltend Gemachten die *Adoption* in einen am Heiligtum Jahves und einem am Hause des Herrn geschehenden Act zerlegt, oder so, daſs das Heiligtum ebenfalls in das Haus des Herrn verlegt wird.

Nun gab es aber im altisraelitischen Hause keine Cultstätte Jahves [1]). Die Privatreligion des Hauses war vielmehr der Cult der Ahnen, die βασ′ β′ 28 אלהים genannt werden. Derselbe wurde nicht nur an dem in älterer Zeit in oder in unmittelbarer Nähe des Hauses befindlichen (Joab, Samuel wurden in ihrem Hause begraben) *Familiengrabe* geübt — im Jerusalemer Königspalaste bis zum Untergange des Reiches Ez. 43, 7. 8, man beachte die Zusammenstellung בִּזְנוּתָם וּבְפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם v. 7. 9 —, sondern auch vor dem Ahnenbilde, dem Teraphim. Den abgeschmackten Fabeleien der Rabbinen (vgl. Selden, de dis syris Synt. I cp. 2) scheint hier einmal ausnahmsweise etwas Richtiges zu Grunde zu liegen. — Dieser Teraphim dürfte der אלהים sein, vor den der optirende Sclave gestellt wurde.

Diese Vorstellung hatte den Zweck, ihn in die Cultgemeinschaft des Hauses, mit anderen Worten, in die Familie aufzunehmen. Nach der *Adoption* ist das Band zwischen dem Sclaven und seiner Familie und deren Ahnen durchschnitten, indem die Familie des Herrn *seine* Familie, die Ahnen seines Herrn *seine* Ahnen werden (vgl. Gen. 24, 12. 27). Hieran schloſs sich die Durchbohrung des Ohres.

Ebenso wie der Sclave muſste aber auch die *Frau* bei

[[1]) Ganz im Gegentheil scheint vieles darauf hinzuweisen, daſs in vorexilischer Zeit Jahvebilder im Besitze von Privaten waren, also auch in Privathäusern aufbewahrt und verehrt wurden. Vgl. auſser Ri. 17. 18 das ואברככה לפני יהוה Gen. 27, 7. *B. St.*]

der Heirat in die Cultgemeinschaft der Familie des Mannes aufgenommen werden, da sie aus ihrer eigenen Familie in eine fremde übertrat [1]). Der Adoptionsact mag deshalb auch bei ihr *Durchbohrung des Ohres* in sich geschlossen haben.

Mit dieser Durchbohrung war vermutlich eine *Benamung*, bezw. Umnamung verbunden. Darauf bezieht sich vielleicht Jes. IV, 1: „an jenem Tage werden sieben Weiber einen Mann anfassen mit den Worten: unser Brot wollen wir essen, und in unseren Mantel uns kleiden; *nur dein Name werde über uns genannt!* vgl. Tob. III 8. Hier ist allerdings für „nennen" nicht נקב, sondern קרא gebraucht, נקב findet sich aber sonst wenigstens als Terminus für die namentliche Bezeichnung נִקְּבוּ בְּשֵׁמוֹת Nu. 1, 17. I Paral. 12, 31. 16, 41. II Paral. 28, 15. 31, 19. Ezra 8, 20. Ob die Sitte des *Ohrringe*tragens (aram. ܩܕܫܐ) hierher gehört, steht dahin.

[[1]) Dafs es geschehen, ist allerdings wegen Ma. 2, 10—14 und des Fehlens von diesbezüglichen Vorsichtsmafsregeln im Gesetze wahrscheinlich. Auf Vornahme cultischer Cerimonien beim Abschlusse der Ehe weist übrigens auch die Anschauung, dafs Ehebruch das Land verunreinigt. W. R. Smith' Satz, Lectures on the Religion of the Semites 261 A. 4: In Arabia, even in historical times, the wife was not adopted into her husband's kin" hat in den Sitten des alten Israel keine Parallele. *B. St.*]

Job V. 7.

Professor Georg Hoffmann in his small book on Job (the value of which bears no proportion to its size) returns at 5, 7 to the explanation of בְּנֵי רֶשֶׁף given by Schlottmann (after Rashi). His rendering is „das Flammengeschlecht", and his gloss is „die Engel, d. i. Sterne, Sternschnuppen, Kometen u. s. w. 25, 5". The stichos according to him points backward to 5, 1 and forward to 5, 8. I venture to think this a mistake. There is no contrast between „seeking God" and „turning to the holy ones"; Eliphaz cannot mean to deny that the angels do intercede for men with God. And do we not want a closer connexion between 5, 7 a and 5, 7 b? I would rather explain the phrase as a combination of the phrases בנ(י) קשת (Job 41, 20) and רשפי קשת (ψ 76, 4). Here however רשף has probably not the sense of lightning-like speed (as in ψ l. c.) but that of flame. בני רשף therefore means „fiery arrows" : cf. ψ 7, 14, „He (God) maketh his arrows burning". In the poetic vocabulary of Job the pains of disease are arrows of God; see 16, 13, „His shafts compass me round about", and 6, 4, „Shaddai's arrows are within me." Job complains (30, 30) of the heat in his bones generated by his disease, and רשף is specially used of the burning heat of fever in Hab. 3, 5, Deut. 32, 24 (cf. „my arrows", v. 23). „Man is born to trouble", says Eliphaz; „and the fiery ministers of punishment are ever flying on high", ready to descend on the guilty man. Trouble does not come from below, but from above.

T. K. Cheyne.

Zu Zephanja 2, 4.

In der kritischen Untersuchung über den Text des Zephanja (Z. A. T. W. XI, 183) hätte auch eine Leseart Erwähnung verdient, welche zwar die gesammte Ueberlieferung gegen sich hat, aber durch keinen Geringeren bezeugt ist, als Abulwalîd Merwân Ibn Ganâḥ. In seiner Grammatik (Lumaʿ 149, 15, Riḳma 84, 31) erwähnt er nämlich als Beispiel der mit dem Objectsuffix versehenen Imperfectum-Form יִפְעַל auch בצהרים יירשוה. Er liest also יִירָשׁוּהָ statt יְגָרְשׁוּהָ. Da wir bei der Genauigkeit, mit welcher Abulwalîd arbeitete, nicht annehmen dürfen, dafs er die Stelle so etwa aus dem Gedächtnisse unrichtig citirte, so müssen wir die von unserem massoretischen Bibeltexte und von dem der alten Bibelversionen abweichende Lesart den von Abulwalîd benützten Bibelhandschriften oder wenigstens einer derselben zuschreiben. Es ist zwar noch die Möglichkeit offen, dafs Abulwalîd ursprünglich eines der beiden im massoretischen Texte vorkommenden Beispiele für יִירָשׁוּהָ, Deuter. 1, 39 oder Jesaia 34, 17, citirt hat und daraus durch die Unachtsamkeit eines Abschreibers בצהרים יירשוה geworden ist. Aber man versteht dann nicht, wie der Abschreiber dazu kam, einen solchen Fehler zu begehen. Andererseits spricht das Vorkommen der Leseart im Original und in der hebräischen Uebersetzung des Kitâb-al-Lumaʿ dafür, dafs sie sich bereits in der Urschrift des Verfassers befand und dafs Abulwalîd thatsächlich in Zeph. 2, 4 יירשוה gelesen hat. Diese Variante steht bei Abulwalîd nicht vereinzelt da; eine beträchtliche Liste der bei ihm vorkommenden mehr oder weniger bedeutenden Abweichungen vom gewöhnlichen Texte habe ich in meiner Arbeit „Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd etc. (Leipzig, O. Schulze, 1889)“ S. 88—91 geboten. Was den Werth der Variante zu Zeph. 2, 4 betrifft, so ist nicht zu leugnen,

dafs sie der massoretischen Leseart vorzuziehen ist. Denn גֵּרֵשׁ wird nie von Städten, immer nur von einzelnen Menschen oder von Völkerschaften gesagt, während gerade יָרַשׁ sehr häufig die gewaltsame Eroberung von Städten bezeichnet (z. B. Richter 3, 13, II. Kön. 17, 24, Obadja 20). Es sei auch an die ähnliche Stelle in Micha erinnert, 1, 15, wo הַיֹּרֵשׁ den Stadteroberer bedeutet. Man darf noch hinzufügen, dafs zur Leseart יירשוה sich leichter das zum Wortspiele mit אשדוד vermifste שודדים als Subject hinzndenken läfst, als zu יגרשוה. Denn mit שודד wird gleichfalls die gewaltsame Eroberung der Städte bezeichnet (s. Jesaia 15, 1 und sonst). Das Verbum יירשוה, besonders mit der Bestimmung בצהרים (vgl. Jerem. 15, 8, auch Psalm 91, 6) enthält so gleichsam implicite das Wortspiel zu אשדוד. Die Leseart יירשוה בצהרים hat also jedenfalls, wenn auch nicht den Werth einer genügend bezeugten Textvariante, so doch den einer plausibeln Textverbesserung.

עָנָו *vorexilisch.*

In seiner eben erwähnten lehrreichen Untersuchung über Zephanja behauptet Schwally (S. 220), עָנָו sei nirgends in der vorexilischen Litteratur in der Bedeutung „demüthig“ zu belegen; denn wo das Wort in Amos (2, 7 und 4, 8) und Jesaia (11, 4 und 29, 19) [1]) vorkommt, bedeutet es soviel als עָנִי, ja es müsse an diesen Stellen so gelesen werden. Ohne die Stichhaltigkeit dieser Annahme zu untersuchen und ohne zu prüfen, ob wirklich sämmtliche Psalmen und Sprüche, in denen ענוה oder ענוים vorkommt, nachexilisch sein müssen, will ich nur auf die einzige, von Schwally unbeachtet gebliebene Stelle hinweisen, an welcher allein in der hl. Schrift der Singular zu עֲנָוִים anzutreffen ist, nämlich auf Numeri 12, 3, also ein doch unbestritten

[1]) Auch 32, 7 wäre nach dem Kethîb anzuführen gewesen.

vorexilisches Stück. Daselbst wird von Moses ausgesagt, er wäre „mehr als alle Menschen auf Erden“ עָנָו מְאֹד gewesen, und zwar im Zusammenhange mit dem Berichte, wie Moses den herabsetzenden Reden seiner Geschwister demuthvolle Selbstverleugnung entgegengesetzt und von Gott selbst den schönsten Lohn für seine Bescheidenheit, die Verherrlichung seiner prophetischen Gaben gegenüber der niedrigen prophetischen Stufe der Anderen, empfangen habe. Die Erzählung klingt gewissermaſsen wie eine Illustration des Spruches (Prov. 15, 33 und 18, 12): ולפני כבוד ענוה. Moses ist als Musterbild eines prophetischen עָנָו dargestellt, wie er denn auch in der vorhergehenden, mit Cap. 12 jedenfalls zusammengehörigen Erzählung (11, 29) seine עֲנָוָה bewährt, indem er dem „für ihn eifernden“ Josua gegenüber den Wunsch auspricht, das ganze Volk des Ewigen bestände aus Propheten. Daſs demnach עָנָו schon in der vorexilischen Zeit zur Bezeichnung einer ethischen Eigenschaft, der Demuth oder Bescheidenheit diente, dürfte nicht zu bezweifeln sein. Gerade in der exilischen und nachexilischen prophetischen Litteratur (Ezechiel, Jesaia II, Haggai, Zacharja, Maleachi) kommt das Wort, mit alleiniger Ausnahme von Jesaia 61, 1, gar nicht vor.

Budapest, November 1890.

W. Bacher.

Bibliographie.

The Old and New Test. Student. Oct. 1890—April 1891 (XII, Nr. 4).

Kuenen, A., Histor. krit. Einleitung i. d. Bücher d. A. T. Deutsch v. Th. Weber. 1. Th. 2. St. Die histor. Bücher. Leipzig 1890. VIII, 223 S. 8⁰.

Lagarde, P. de, Mittheilungen. 3. Bd. Göttingen 1889. 376 S. 8⁰.

Vernes, M., Essais Bibliques. Paris 1891. XIV. 372 S. 8⁰.

† Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. I. Der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkrittik s. Neue kirchl. Zeitschr. I, S. 618 ff. 693 ff.

Bacon, H. W., JE in the Middle Books of the Pentateuch. Analysis of Ex. VII—XII s. Journ. of Bibl. Literat. IX, S. 161 ff.

Moore G. F., Tatian's Diatessaron and the Analysis of the Pentateuch s. Ebenda S. 201 ff.

Naumann, O., Das erste Buch der Bibel nach seiner inneren Einheit u. Echtheit dargestellt. Gütersloh 1890. VIII. 386 S.

Die Genesis mit äufserer Unterscheidung der Quellenschriften übers. v. E. Kautzsch u. A. Socin. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1891. XVI, 122 S. 8⁰.

Perowne, J. J. Stewart, Notes on Genesis s. The Expositor Febr. 1891, S. 125 ff.

Bonney, T. G., Appendix to Dr. Perowne's „Notes on Genesis“ s. Ebenda S. 107 ff.

Piepenbring, Ch., Le Livre de la Genèse s. Rev. de l'hist. des Rel. t. XXI, 1. S. 1 ff.

Kohut, A., Parsic and Jewish literature of the first man s. The Jew. Qart. Rev. III, 10 (Jan. 1891) S. 231 ff.

Nöldeke, Th., Der Paradiesflufs Gihon in Arabien? s. ZDMG. 44, S. 699 f.

G. Wildeboer, de straf der zonde volgens Genesis III s. Theol. Studien 1890, 320 ff.

† Rawlinson, G., Isaac and Jacob, their lives and times. London 1890. 194 S. 8⁰.

† Kellogg, A. H., The Egypticity of the Pentateuch, an argument for its traditional authorship s. The Presbyter. and Reform. Rev. 1890, S. 533 ff.

Montefiore, C. G., Recent Criticism upon Moses and the Pentateuchal Narratives of the Decalogue s. The Jew. Quart. Rev. III, 10 (Jan. 1891) S. 251 ff.

Wildeboer, G., Nog eens : de Pentateuch-Kritick en het Mozaïsche Strafrecht s. Tijdschr. voor Strafrecht, Vol. V, Afl. 3 en 4.

Lagarde, P. de, Ex. I, 11 s. Götting. Nachr. 1890, S. 155 ff.

† Floekner, K., Der Triumphgesang am Schilfmeer Ex. 15 ausgelegt. Beuthen 1890. 24 S. 4⁰. (Programm.)

Albers, Em., Die Quellenberichte in Jos. I—XII. Bonn 1891. 150 S. 8⁰.

† Gaudard, J., Le miracle de Gabaon s. Rev. de théol. et de philos. 1890 S. 482 ff.

† Vuilleumier, H., le prétendu miracle de Gabaon, Ebenda S. 491 ff.

Driver, S. R., Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel. Oxford 1890. XCVI, 296 S.

Herderschee, J., Het slotvers van 2 Sam. XII s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 126 ff.

Halévy, J., Recherches bibliques. XXI. L'histoire de Michée. XXII. Le lit d'Og, roi du Basan s. R. E. J. Nr. 42, S. 207 ff.

† Delitzsch, F., Biblical commentary on the prophecies of Isaiah. Translated from the fourth ed. by S. R. Driver. Vol. 1. Edinburgh 1890. 462 S. 8⁰.

Moore, G. F., On יזה in Is. 52, 15 s. Journ. of Bibl. Literat. IX, S. 216 ff.

Cheyne, T. K., G. A. Smith's Exposition of Isaiah LX—LXVI s. The Expositor. Febr. 1891, S. 150 ff.

Gautier, L., La mission du prophète Ézéchiel. Lausanne 1891. 376 S. 8⁰.

† Selle, E., De Aramaismis libri Ezechieles. Halle 1890. 50 S. 8⁰. (Diss.)

† Knabenbauer, Z., Israels Restauration nach der Weissagung Ezechiels 40—48 s. Zeitschr. f. kathol. Theol. 1890, S. 231 ff.

Oort, H., Het vaderland van Amos s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 121 ff.

Graetz, H., Biblical studies. — I. The Last Chapter of Zechariah. — II. The Central Sanctuary of Deuteronomy s. The Jew. Quart. Rev. III, 10 (Jan. 1891) S. 208 ff.

Loeb, Is., La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (suite) s. R. E. J. Nr. 41, S. 1 ff. u. Nr. 42, S. 161 ff.

Cheyne, T. K., The sixty-third psalm s. The Expos. (July) 1890, S. 50 ff.

Derselbe, Ps. 68, Ebenda Sept. S. 181 ff.

† Behrend, B., Der 68. Psalm s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1890, 2, S. 97 ff.

† De Witt, Exegetical notes on the Psalms. Ps. 8, 2. 5. 3, 5 s. The Presb. and Reform. Rev. 1890, S. 287 ff. 476 ff.

† Kefsler, W., Die asaphit. Psalmengruppe in Bez. auf makkab. Lieder untersucht. Halle 1889. II, 32 S. (Diss.)

Mühlmann, J., Zur Frage d. makkab. Psalmen. Berlin 1891. 19 S. 4⁰. (Progr.)

Lagarde, P. de, Ps. 114 im Sidra rabbâ s. G. N. 1890, S. 103 ff.

† Lumby, J. R., Some thoughts on the structure of the Book of Proverbs s. The Expos. 1890, S. 452 ff.

Montefiore, C. G., Notes upon the Date and religions value of the Book of Proverbs s. The J. Qu. Rev. II, Nr. 4, S. 430 ff.

† Ballantine, W. G., The Book of Job s. Bibl. Sacra 1890, S. 54 ff.

Hiob nach G. Hoffmann. Kiel 1891. 106 S. 8⁰.

† Scholler, L. W., Das Leiden des Gerechten. Zwei Vorträge über das Buch Hiob. Basel 1890. 40 S. 8⁰.

† Loehr, M., Introductionis ad commentarium de Threnis Jeremiae capita nonnulla. Königsberg 1890. 30 S. 8⁰. (Diss.)

Euringer, Seb., der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig 1890. VIII, 136 S. (Anhang: Zusammenstellung aller Citate aus Koheleth in den rabbin. Schriften bis zum 7. Jahrh. n. Chr. 48 S.)

Scholz, die Namen im Buche Esther s. Theol. Quartalschr. 1890, S. 209 ff.

† Nöldeke, Th., The language and metre of Ecclesiasticus s. The Expos. 1890 (Nov.) S. 350 ff.

† Margolioth, D. S., Was the Book of Wisdom written in Hebrew? s. Journ. of the R. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel. 1890, S. 263 ff.

Bacher, W., Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimchi s. R. E. J. Nr. 42, S. 281 ff.
Barth, J., Zur Frage der Nominalbildung s. ZDMG. 44, S. 679 ff.
Derselbe, die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. 2. Hälfte. Leipzig 1891. 492 S. 8°.
Blau, L., Masoretische Untersuchungen. Strafsburg i./E. 1891. 61 S. 8°.
Buhl, Fr., Kanon u. Text des Alten Testaments. Leipzig 1891. 262 S. 8°.
† Doerwald, P., Zur hebr. Syntax (Der hebr. Satz) s. Neue Jahrbb. f. Phil. u. Päd. 1890, 2, S. 115 ff.
Lagarde, P. de, das älteste Glied d. mass. Traditionskette s. Götting. Nachr. 1890 S. 95 ff.
Moore, G. F., the etymology of the name Canaan s. Am. Or. Soc. Proceed. 1890 Oct. LXVII ff.
Strack, H. L., Hebräische Grammatik mit Uebungsbuch. 3. Aufl. Berlin 1890. XVIII. 158. 112. 8° (= Porta Pass I).
† Wright, W., Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages. Cambridge 1890. 299 S. 8°.

---

† Andrian, F. von, der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker. Eine ethnol. Studie. Wien 1891. XXXIV, 385 S.
† Beer, R., heilige Höhen d. alten Griechen u. Römer. Wien 1891. IX. 86 S. 8°.
† Bois, H., Esai sur les origines de la philos. judéo-alexandrine. Toulouse 1890. 418 S. 8°. (Thèse).
de Goeje, M. J., Zâr s. ZDMG. Bd. 44, S. 480.
Nöldeke, Th., Zâr s. Ebenda S. 701.
Goldziher, Ign., Muhammedanische Studien. Theil II. (Ueber die Entwickelung des Hadîth. Die Heiligenverehrung im Islam. Excurse u. Anmerkungen.) Halle 1890. X, 420 S. 8°.
Hirsch, S. A., The Jewish Sibylline Oracles s. The Jew. Quart. Rev. II, Nr. 4, S. 406 ff.
† Lods, A., L'Ecclésiaste et la philosophie grecque. Paris 1890. 54 S. 8°. (Thèse).
Nikel, Joh., die Lehre des A. T. üb. d. Cherubim u. Seraphim. Breslau 1890. 101 S. 8°. (Diss.)
Schmoller, A., Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora s. Theol. Stud. u. Krit. 1891, S. 205 ff. 627.
Schulz, K., der Gebrauch des Gottesnamens יהוה צבאות s. Jahrbb. f. prot. Theol. XVI (1890), S. 397 ff.
Siegfried, C., Prophetische Missionsgedanken u. jüd. Missionsbestrebungen s. Ebenda S. 435 ff.
† Veen, J. van der, De daemonologie van het Judaisme s. Theol. Studien 1890, S. 301 ff.
† Volk, K. J., Entwicklungsgeschichte der alttestamentlichen Religion nach der Graf-Wellhausen'schen Hypothese. Karlsruhe 1890. 54 S. 8°.
† Wagner, über die Verhältnisse des Natürlichen zum Göttlichen im A. T. Sondershausen 1890. 20 S. 4°. (Programm.)

A. D. L., Fl. Josephus Ant. 18, 5, 1 s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 236 f.
Graetz, H., Un point de repère dans l'histoire de David s. R. E. J. Nr. 42, S. 241 ff.

† Gutschmid, A. v., kleine Schriften. Hrsg. v. F. Rühl. 2. Bd. Schriften zur Geschichte u. Literatur der semit. Völker. u. zur älteren Kirchengeschichte. Leipzig 1890. VIII, 794 S. 8°.

† Koehler, A., Lehrbuch der biblischen Geschichte A. T. 2. Hälfte, 2. Th., 2. Lief. Leipzig 1890. S. 169. 312. 8°.

Kuenen, A., de Chronologie van het Perzische tijdvak der Joodsche geschiedenis. Amsterdam 1890. 50 S. 8°. (S.-A. aus Verslagen etc. d. K. Akad. Afdeel Letterk. 3. Reeks, Deel VII S. 273 ff.)

Matthes, J. C., de inrichting van den eeredienst door Jerobeam I (s. Kon. 12, 26—33) s. Theol. Tijdschr. Nov. 90 (24. Jahrg.), S. 566 ff.

† Renan, E., Histoire du peuple d'Israel. t. 3. Paris 1891. VII. 527 S. 8°.

Schürer, E., Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. I, 2. Hälfte. 2. Aufl. Leipzig 1890. VII, S. 257—751. 8°.

† Schürer, E., A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. 1. div. Translated by J. Macpherson. Vol. I. Edinburgh 1890. 468 S.

† Sonntag, R., Der Richter Simson. Duisburg 1890. 30 S. 4°. (Programm.)

Schwally, F., die Rasse der Philister s. Zeitschr. für wiss. Theol. 1890, S. 103 ff.

† Vries, J. H. de, Jets over de Hittiten s. Theol. Studien 1890, S. 161 ff.

Z. D. P. V. Bd. XIII. Heft 2. — Schumacher, G., Von Tiberias zum Ḥûle-See. — van Kasteren, J. P., Aus der Umgegend von Jerusalem. — Guthe, H., Schalensteine in Palästina und im A. T.

Pal. Explor. Fund. Quart. Stat. — July 1890. — Notes and News. — Annual. Meeting. — Petrie, W. M. Flinders, Notes on Places visited in Jerusalem. — Explorations in Palestine. — Cobern, Camden, the work at Tell el Hesy. — Birch, W. F., the Dead Sea visible from Jerusalem. — Hanauer, J. E., dass. — Post, G. E., The Roebuck in Palestina. — C. R. C., dass. — Hill, Gray, Mashita. — Glaisher, J., Meteorological observations. — Brass, H., I. The site of Capernaum. — II. The cave of Adullam. — III. The place of Elijah's sacrifice. — C. R. Conder, Rev. C. de Cara and the Hittites. — Pella. — New „Hittite" Bas Reliefs. — The Malula-dialect. — Troughton, Leslie W., Mar Tukla. — C. R. C., Greek Inscription north of Damascus gate. — Notes on Dr. Post's paper. — The Inscriptions of Edrei. — Finn, E. A., Mosaic and Embroidery in the Old Testament. — Sun-Birds. — Nehemiah's Wall. — The Stone Mounds on the Rephaim Plains. — The waters of Merom. — The Tsinnor. — Irrigation and Water Supply in Palestine. — Birch, W. F. The Stone (Eben) of Zoheleth. — Gihon. — Defense of the Gutter (Tzinnor). — The Pool that was made. — Note on the Pool, that was made. The Siloam Inscription. — Clair, G. St., Sutekh, Chief God of the Hittites. — Nehemiah's Wall and the Sepulchres of the kings.

Oct. 1890. — Notes and News. — Journals of Mr. W. M. Flinders Petrie. — Schick's Reports from Jerusalem. I. The New Road North of the City. — New Discoveries at the House of Caiaphas, on the so-called Mount Zion. — III. A newly-discovered Rock-cut Tomb at Aceldama. — IV. Newly discovered Rock-cut Tomb near Bethany. — V. Another Rock-cut Chapel at Silwan. — VI. Some Excavations on Mount of Olivet. — VII. Recent Excavations at

Siloah. 1. Searching for a second Aqueduct. 2. Searching for Gate of City of David. — Schumacher, G., Sculptured figures near Kânâ. — Conder, C. R., The Figures near Kânâ. — Lewis, T. Hayter, An Assyrian tablet from Jerusalem. — Cardew, J. H., Zoar. — Chaplin, Th., An ancient Hebrew weight from Samaria[1]). — A Stone Mask from Er-Râm. — Glaisher, J., Meteorological Observations at Sarona 1889. — Relation of a Voyage to Tadmor in 1691 by Dr. W. Halifax. — Conder, C. R., Notes on the Voyage to Tadmor. — Sarum, J., Inscription from the Church of St. Stephen. — Conder, C. R., The native Name of Palmyra. — The Moabite Stone. — A Passage on the Moabite Stone. — The Battle of Kadesh. — Conquests of Rameses in Galilee. — Jews and Gentiles in Palestine. — Monumental Notice of Hebrew Victories. — Notes on the „Quart. Stat.“ July 1890. — Birch, W. F., The Gutter. — Chaplin, Th., Gihon. — Hutchinson, R. F., Note on Figures in the Cave at Sarîs. — Ma'lula and its Dialect.

† Fillion, L. Cl., et H. Nicole, Atlas géographique de la Bible. Paris et Lyon 1890. VI, 62 S. 4⁰.

† Names and Places in the Old and New Test. and Apocrypha, with their modern identifications. Compiled by G. Armstrong and revised by Ch. W. Wilson and Conder. London 1889. II, 190, 24 S. 1 Pl. 8⁰.

Palästina u. Syrien. Handbuch f. Reisende, herausgeg. von K. Baedeker. Mit 16 Karten, 44 Plänen u. 1 Panorama von Jerusalem. 3. Aufl. Leipzig 1891. CXXVIII, 445 S. 8⁰.

Roehricht, R., Bibliotheca geographica Palästina. Chronologisches Verzeichnifs der auf die Geographie des heil. Landes bezügl. Literatur von 333—1878 u. Versuch einer Cartographie. Berlin 1890. XX, 744 S. 8⁰.

† Schiffers, M. J., Amwâs, das Emmaus des hl. Lucas, 160 Stad. von Jerusalem. Mit Titelbild, einem Grundplan u. einer Karte von Judäa. Freiburg i./B. 1890. VIII, 236 S. 8⁰.

† Stähelin, A., In Algerien, Marokko, Palästina u. am Roten Meere. Reiseskizzen mit Karten. Basel 1891. 461 S. 8⁰.

Zeitschrift für Assyriologie. — V. Bd. Heft 2. 3 (Aug. 1890). — H. Zimmern, Briefe aus dem Funde von El-Amarna in Transscription und Uebersetzung. — P. Jensen, Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni. — R. E. Brünnow, Die Mitânî-Sprache. — A. H. Sayce, The language of Mitanni. — Sprechsaal. (Lagrange, J., Une inscription nabatéenne etc.). — Recensionen. — Bibliographie.

Heft 4 (October 1890). — J. Epping u. J. N. Strassmaier, Neue babylonische Planeten-Tafeln. — H. Zimmern, Zur assyrischen und vergleichenden semitischen Lautlehre. — Fr. V. Scheil, Inscription de Nabonide. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

---

[1]) Spindelförmiges Hämatitgewicht, 39,2 Grm. wiegend, oben mit der Aufschrift רבע של u. (?) רבע נצג, von Th. Chaplin zu Samarien gekauft, vgl. auch Neubauer im Athenäum vom 9. August 1890.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E.

Von **K. Budde.**

Der nachfolgende Aufsatz bildete wie die zweite und dritte Abhandlung meines Buches „Richter und Samuel“ einen Abschnitt meiner aufgegebenen „Einleitung in das Alte Testament“ und ist im Jahr 1889 abgefaſst. Er war eine Unterabteilung der Quellenscheidung des Hexateuchs und trug die Ueberschrift: „Die Quellen P, J, E in der Gesetzgebung der mittleren Bücher“, die vorhergehende hieſs „Die Quellen P, J, E durch die Geschichterzählung der mittleren Bücher (Exodus bis Numeri) verfolgt.“ Erst später wurde das Deuteronomium behandelt, ebenso die innere Geschichte der einzelnen Quellen. Daraus ergiebt sich von selbst als die Hauptaufgabe dieses Abschnittes, die Quellen J und E, ihre Gesetzgebung und deren Rahmen, auseinanderzuwirren. Daſs hieran, trotz aller vortrefflichen Arbeiten, bis heute noch so viel zu thun bleibt, giebt mir den Mut, den Abschnitt in der Gestalt, wie er für einen gröſseren Zusammenhang geschrieben wurde, zu veröffentlichen. Man wird finden, daſs ich die groſsen Beobachtungen Kuenen's im wesentlichen annehme. Aber die eingehenden Arbeiten Kuenen's in der Theol. Tijdschr. sind nicht jedermann so leicht verständlich, die kürzere Behandlung in seiner Einleitung ist gerade für so verwickelte Gegenstände zu wenig übersichtlich, als daſs die einen wie die andere leicht in Fleisch und Blut überginge. Mag es darum nicht überflüssig erscheinen, auch von ihm und Anderen wie Dillmann, Jülicher, Wellhausen, bereits Gefundenes, das in der „Einleitung“ der Vollständigkeit halber nicht fehlen durfte, hier mitzugeben, so glaube ich anderseits auch soviel Neues bieten zu können,

dafs die Veröffentlichung sich rechtfertigt. Da ich selbst für absehbare Zeit die Darstellung des ganzen Zusammenhangs aufgegeben habe, so möchte ich, was ich habe, denen zur Benutzung übergeben, die Mut und Mufse finden, die Aufgabe durchzuführen. Zur Benutzung, damit sie in der Lösung der Aufgaben weiter kommen, als ich es vermocht, aber auch, damit sie hinsichtlich der Darstellung so schwieriger Gegenstände daraus ihre Lehren ziehen: ob, wie sie es machen oder wie sie es nicht machen sollen, ist einerlei. Erweist sich die Arbeit daneben geeignet, Anfänger in diesen schwierigen Untersuchungen anzuleiten und ihnen als Uebung zu dienen, so wird sie umsoweniger vergeblich sein.

Dafs die von der Geschichtserzählung eingeschlossene Gesetzgebung auch aus den nachgewiesenen Quellenschriften stammen werde, darf als eine naheliegende Voraussetzung gelten; zudem ist an c. 19 bewiesen, dafs wenigstens J und E eine feierliche Gottesoffenbarung, vermutlich doch gesetzlichen Inhalts, müssen enthalten haben[1]).

Der erste gesetzliche Abschnitt findet sich in Ex. 12 und 13. In die Erzählung von der Tötung der Erstgeburt der Aegypter und dem Auszug, der hierdurch erzwungen wird, ist die auf diese geschichtlichen Ereignisse begründete Passahgesetzgebung eingefügt. Darin ergeben sich leicht zwei Reihen wesentlich desselben Inhalts, der sich aus drei hauptsächlichen Stücken zusammensetzt:

[1]) Der vorhergehende Abschnitt der „Einleitung" enthielt den Versuch einer Quellenscheidung für Ex. 19. Eine solche bietet ungewöhnliche Schwierigkeiten, indessen sind die Hauptsachen völlig klar. Sicher ist 1. 2a = P, sicher ist (vgl. Jülicher, nach Wellh. u. Kuenen) 3b–8 deuteronomistischer Einschub. In dem Uebrigen stehen ganz sichere Zeichen von E (האלהים 3a. 17. 19b, הר האלהים nach LXX in 3a) neben den entsprechenden von J (יהוה 9. 11. 18. 20 [ff.], הר סיני 11. 18. 20) gegenüber. Deutlich läuft die Erzählung von E in 19b, die von J in der Urgestalt in v. 20 aus. Das genügt für das oben Gesagte.

	A.	B.
1. Schlachtung des Passahlammes	c. *12*, 1—14.	c. *12*, 21—27.
2. Essen des Ungesäuerten	c. *12*, 15—20.	c. *13*, 3—10.
1b. Teilnehmer am Passah-Mahl	c. *12*, 43—50.	—
3. Weihung der israelitischen Erstgeburt von Mensch und Vieh	c. *13*, 1. 2.	c. *13*, 11—16.

Alle drei Stücke knüpfen an den Auszug an. Die Lämmer müssen geschlachtet werden, um mit ihrem Blut die Thüren der Israeliten zu bezeichnen, damit die Tötung der Erstgeburt an ihnen vorübergehe (*12*, 13. 23); Ungesäuertes wird gegessen, weil die Israeliten, von den Aegyptern zum Abzug gedrängt, den Teig ungesäuert mitgenommen und so gebacken und verzehrt haben (*12*, 33 f. 39. *13*, 8); die Erstgeburt gehört Jahve, weil er in jener Passahnacht die Erstgeburt der Aegypter getötet (*13*, 14. 15), das will wohl sagen, weil er damals die der Israeliten gnädig verschont hat. — Aus der Summe der Stellen diese beiden Reihen zu bilden, veranlafst schon die Einführung. In *12*, 1. 43. *13*, 1 redet Jahwe zu Mose oder Mose und Aaron, in *12*, 21. *13*, 3 Mose zu den Aeltesten oder dem Volke. Zu demselben Ergebnis führt der Sprachgebrauch, und zwar verrät die Reihe A in allen Teilen ihre Zugehörigkeit zu P mit voller Klarheit. Die oben herangezogenen Abschnitte aus P, seine Schöpfungsgeschichte, Sintflutgeschichte, noachische Gebote und Beschneidungsgesetz in Gen. 1. 6—9. 17 reichen zum Beweise aus; nur sie und einige andere P bereits zugewiesene Abschnitte werden hier dazu benutzt [1]).

[1]) Der vorhergehende Abschnitt der „Einleitung“ führte die Quellenscheidung an der Uebersetzung geeigneter Abschnitte in gesonderten Spalten für die einzelnen Quellen durch, und gewann dann durch Verwendung der dabei gefundenen Merkmale die übrigen, die hier erwähnt und benutzt werden, hinzu.

Von Einzelausdrücken vgl. זָכָר *12,* 5. 48 mit Gen. *1,* 27 u. s. w.; בֶּן־שָׁנָה *12,* 5 ein Jahr alt mit Gen. *5,* 32. *7,* 6 u. s. w.; שְׁפָטִים *12,* 12 vgl. Ex. *6,* 6. *7,* 4; לְדֹרֹתֵיכֶם *12,* 14. 17 vgl. Gen. *17,* 7. 9. 12, auch Gen. *6,* 9; חֻקַּת עוֹלָם *12,* 14. 17 vgl. בְּרִית עוֹלָם Gen. *9,* 16. *17,* 7. 13. 19; וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִן וגו' *12,* 15. 19 vgl. Gen. *17,* 14, überhaupt נֶפֶשׁ für „Person, Menschen" wie in v. 4. 17 vgl. schon Gen. *12,* 5 und sehr häufig bei P; בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה *12,* 17 [dazu in P's Geschichtserz. *12,* 41. 51] vgl. Gen. *7,* 11. 13 u. s. w.; צִבְאוֹתֵיכֶם *12,* 17 [dazu in der Geschichtserz. v. 41. 51] vgl. Ex. *6,* 26; die Bezeichnung des Jahrestages in *12,* 18 vgl. mit Gen. *8,* 13. *7,* 11. *8,* 4. 5. 14; בְּ = „an" in Aufzählungen *12,* 20. *13,* 2 vgl. Gen. *7,* 21. *9,* 10 u. s. w.; מוֹשְׁבֹתֵיכֶם *12,* 20 vgl. Gen. *36,* 43; בֶּן־נֵכָר *12,* 43 vgl. Gen. *17,* 12. 27; מִקְנַת כֶּסֶף *12,* 44 vgl. Gen. *17,* 12. 13. 23. 27. [*23,* 18]; תּוֹשָׁב *12,* 45 vgl. Gen. *23,* 4; הִמּוֹל לוֹ כָל־זָכָר *12,* 48 vgl. Gen. *17,* 10 u. s. w.; *12,* 50 ganz, besonders das nachfolgende כֵּן עָשׂוּ [in der Geschichtserz. genau so v. 28] vgl. mit Gen. *6,* 22.

Die Weitläufigkeit des Stiles wie *12,* 3 אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת, v. 4 שְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל־בֵּיתוֹ, das fortwährend wiederholte שֶׂה in v. 3—5, אכל in v. 8—11. 43—48 vgl. mit Gen. *6,* 19—22. *7,* 15 f., *9,* 12—17; insbesondere das nachschleppende יִהְיֶה לָכֶם *12,* 5 mit Gen. *6,* 19, das וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ v. 11 mit Gen. 6, 15; die verheifsene Verschonung kraft des אוֹת in *12,* 12 f. mit dem Regenbogenzeichen in Gen. *9,* 14—16, und anderes mehr.

Es gehört danach zu P v. 1—20, dazu die Schlufsformel v. 28; vor dem Abschlufs des Aufenthaltes in Aegypten v. 40 f. fehlt die Ausführung des in v. 12 f. angedrohten Schlages nach P's Darstellung; es folgt das neue Gesetz v. 43—49, die Schlufsformel dazu v. 50, die Wiederaufnahme von v. 41 b in v. 51 und das Erstgeburtgesetz in *13,* 1. 2. Ob alles an der ursprünglichen Stelle steht, bleibt noch zu fragen.

Von der Reihe B kann nichts für P in Anspruch genommen werden, vielmehr stammt sie aus einer anderen Quelle. Die Redeweise ist eine ganz andere, lebendigere, fliefsendere. Von Einzelwendungen, die den aufgezählten zu vergleichen wären, sind zu nennen לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם *12,* 21 und הַזְּכָרִים *13,* 12. 15, in jedem Falle zu wenig, und leicht, besonders das erstere in der Fuge, der Redaktion zuzuschreiben. Ein tiefgreifendes Zeichen anderer Quelle ist *13,* 4 חֹדֶשׁ הָאָבִיב [wie Ex. *23,* 15. *34,* 18. Deut. *16,* 1] gegen הָרִאשׁוֹן [הַחֹדֶשׁ] *12,* 18 (vgl. die Einführung dieser Zählung als Gesetz in *12,* 2), wie er bei P ausnahmlos genannt wird; ähnlich *12,* 16 וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם vgl. mit *13,* 6 וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג ליהוה. Der Wortschatz ist an sich ebenso übereinstimmend wie seine Verwendung durchweg eigentümlich verschieden. So findet sich in B זֶבַח פֶּסַח *12,* 27 erst, nachdem das Thatwort in v. 23 von dem schonenden Vorübergehen Jahwe's gebraucht ist und mit nachfolgender ausdrücklicher Erklärung daraus in v. 27[1]), bei P tritt פֶּסַח in *12,* 11 als fertig geprägter Begriff auf, erst in v. 13 folgt das וּפָסַחְתִּי ohne Hervorhebung der Beziehung. Das Wort הַמַּשְׁחִית steht bei B *12,* 23 deutlich für *die Person* eines Würgengels, den Jahwe in die Häuser schickt oder zurückhält, seine Thätigkeit wird durch das Thatwort נגף ausgedrückt, v. 23 vgl. auch v. 27, bei P lesen wir *12,* 13 נֶגֶף לְמַשְׁחִית „Schlag zum Verderben", also משחית abstract in pleonastischer Formel (dies letzte schon bei Wellhausen Comp. S. 542). Der ganze V. 13 ist nichts als eine Umschreibung von v. 23, eigentümlich erstarrt und ungelenk, wie wir das bei P gewohnt sind, statt der lebendigen, sinnlichen Haltung bei B. Gleich sind auch die Bezeich-

---

[1]) In v. 21 ist הפסח sicher Aenderung nach P, sehr begreiflich, nachdem der Begriff in den vorigen Versen festgelegt ist. Es wird einfach אֹתוֹ oder אֹתָם dagestanden haben, erträglich wäre auch blofses וְשָׁחֲטוּ.

nungen für Pfosten und Schwelle in *12,* 7 und 22 f., aber umgekehrt geordnet, und wieder sind bei P die scharfen, bezeichnenden Ausdrücke für das Verfahren mit dem Blute (הִגִּיעַ, סַף, טָבַל, אֲגֻדַּת אֵזוֹב) in ein farbloses und allgemeines לקח und נתן umgesetzt. Für das זָכוֹר אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה *13,* 3 steht *12,* 14 unlogisch וְהָיָה הי׳ הז׳ לָכֶם לְזִכָּרוֹן, wieder Bevorzugung nominaler Ausdrucksweise, in *13,* 9 das לְזִכָּרוֹן richtig vom Essen des Ungesäuerten. In *13,* 12 ff. wird zwischen פֶּטֶר רֶחֶם oder פֶּטֶר und בְּכוֹר unterschieden, ersteres steht allgemein und für die Tiere, letzteres für die Menschen insbesondere; in *13,* 2 steht gehäuft כ׳ פ׳ ר׳.

Auch im Inhalt ist ein Unterschied nicht zu verkennen, und zwar derart, dafs A = P gegenüber B eine spätere Stufe der Entwickelung darstellt. Darauf ist bisher noch viel zu wenig geachtet worden. In v. 1—14. 43—50 besteht der zu wiederholende Ritus *im Essen des Passahlammes,* wofür die genauesten Vorschriften gegeben werden; das Bestreichen der Pfosten und Schwelle mit Blut scheint nur für jenes eine Mal in Aegypten als Mittel zum Zweck, nicht als Ritus, geboten, so wenigstens versteht die Tradition den Text. In v. 21 ff. dagegen wird nicht nur das Bestreichen *als Ritus vorgeschrieben* (von Wellh. betont a. a. O. S. 545), sondern *das Essen des Passahlammes überhaupt nicht erwähnt.* Seine Schlachtung dient nur zur Gewinnung des Blutes, darum bedarf es auch nicht eines besonderen Lammes für jedes Haus wie bei P. Es ist ein זבח (v. 27), nur mit ungewöhnlicher Verwendung des Blutes. An die Stelle der mit dem Blute zu bestreichenden oder zu besprengenden gottgeweihten Gegenstände (Altar, Maṣṣebe u. s. w.) treten die Häuser des Volkes Israel. Dafs die nicht dargebrachten Teile verzehrt wurden, darf man voraussetzen, aber zum Passahritus gehört das nicht, darum bedarf es dafür auch keiner besonderen Vorschriften.

Das Ergebnis des Vergleichs ist, dafs A = P auf B

fufst; damit ist die von Wellh. offen gelassene Möglichkeit, dafs v. 21—27 einen Anhang zu P bilde, beseitigt.

Nach den sonstigen Erfahrungen liegt es am nächsten, B der Quelle JE zuzuweisen, und zwar schliefsen sich die Stücke ungezwungen an die Geschichtserzählung von J an. Dagegen hat Wellh. a. a. O. für das Hauptstück, *12,* 21—27 unberechtigten Einspruch erhoben. Der Ausdruck bei J *11,* 7, dafs Jahwe zwischen Aegyptern und Israel „einen Unterschied machen werde“, schliefst ein Mittel für diese Unterscheidung, wie *12,* 21—27 es bietet, nicht sowohl aus, als er darauf hinweist, und legt jedenfalls Nachdruck auf die Verschonung Israels. Besser als *12,* 29 mit dem urplötzlichen Eingriff Jahwe's schliefst *12,* 21 an *11,* 8 an: der im Zorn von Pharao geschiedene Moše ruft die Aeltesten Israels zusammen und trifft die Anordnungen, die Israels Verschonung sichern werden. Dafs bei J eine Unterscheidung nicht nötig gewesen, weil er Israel nicht unter den Aegyptern, sondern im Lande Gosen wohnen lasse, heifst die Texte pressen; das Volk, das von Frohnvögten bei Arbeiten für seine Zwingherrn geknechtet wird, mufs mit den Landesbewohnern zusammen sein. Der Name פֶּסַח, der allen Quellen gemein ist, verlangt auch bei JE nach Erklärung. Vgl. dazu Dillmann zu Ex. *12.* Endlich aber nimmt P die jahvistische Erzählung *12,* 33 f. 38 f. von dem eiligen Abzug in *12,* 11 ebenso verfrüht und unvermittelt in sein Gesetz herüber, wie den Passah-Namen aus v. 23 ff., sodafs auch dadurch gleiche Herkunft von Gesetz und Erzählung höchst wahrscheinlich wird. V. 21—27 ist also nicht nur ein Gesetz aus J, sondern gleichzeitig unentbehrlicher Bestandteil seiner Erzählung. Die Möglichkeit, dafs J in diesen Abschnitten eine Ueberarbeitung erlitten, und die weitere, dafs einzelne Teile ihre Stelle gewechselt haben, ist damit nicht geleugnet. Vielmehr zeigen sich starke deuteronomistische Spuren, besonders in *12,* 24—27a. *13,* 4 ff. Aber es ist falsch, wenn

Jülicher deshalb die gesammten Abschnitte Rd zuspricht. So schöpferisch tritt die deuteronomistische Redaction nicht auf, am wenigsten in diesen Zusammenhängen. Sie wuchert überall auf fremdem Stamm. Daher wird auch hier mit Dillmann die jahwistische Grundlage anzuerkennen sein. Aus der Ueberarbeitung dürfte man auch das עַד בֹּקֶר v. 22 erklären, aus dem Wellh. gegen JE schliefst, weil nach ihm der Auszug schon bei Nachtzeit erfolgt (v. 29—31. 33 f. 38 f.), nach P dagegen am Tage (vgl. *12,* 41 und besonders Num. *33,* 3). Indessen liefse sich auch wohl verstehen, dafs die Warnung, die ganze Nacht hindurch das Haus nicht zu verlassen, in der lebhaften Rede über das Ziel hinausschösse und sachlich bereits mit dem Eintreffen des Schlages zu Mitternacht v. 29 erledigt wäre, sodafs nun der Auszug erfolgen könnte. Ueberarbeitet ist auch der merkwürdige v. 42. Die erste Hälfte „*eine Nacht des Wachens* (gleichsam *eine schlaflose Nacht auf Posten*) *war dies für Jahwe,* dafs er sie aus Aegyptenland hinausbrächte“, bildet den schönen Abschlufs für J hinter v. 39; die zweite Hälfte, eine blofse Glosse (das הוּא vielleicht geradezu „das will sagen“) macht daraus in scheuer Umdeutung eine Jahwe geweihte Vigiliennacht für alle Geschlechter Israels.

Dies *eine* genau durchgeführte Beispiel wird ausreichen, um zu zeigen, wie sicher und in welchem Umfang sich Geist und Sprachgebrauch der geschichtlichen Stücke von P auch in gesetzlichen Abschnitten nachweisen läfst. Die scharf ausgeprägte Eigenart dieser Quelle sichert auch fernerhin die Bestimmung ihrer Bestandteile derart, dafs diese blofs nach den sprachlichen Merkmalen erfolgen kann, und zwar schon mit dem bisher gewonnenen Stoff. Die folgende Tafel wird dies beweisen. Um übersichtliche Darstellung zu erleichtern, wird das längst und einstimmig festgestellte Ergebnis vorausgesetzt. Von den gesetzlichen Abschnitten gehören P (im weitesten Sinne) an: Ex. *25*

—31. 35—40; Leviticus im ganzen Umfang; Num. *1—10*, 10. *15. 18. 19. 26—30. 33—36.* Die Belegstellen aus diesen Abschnitten findet man in drei senkrechten Spalten (c.—e.), einer für jedes der mittleren Bücher. Stellen aus geschichtlichen Abschnitten derselben Quellenschrift P sind der Vollständigkeit halber umsomehr beigefügt, da auch diese überwiegend geschichtlichen Abschnitte vielfach auf gesetzliches abzielen. Zur Unterscheidung sind diese Stellen (also bei Ex. und Num.) in [ ] eingeschlossen. Die sprachlichen Wendungen (Spalte a) stehen unter einander, jede einzelne ist also in wagrechter Richtung durch die Spalten zu verfolgen. Sie tragen eine laufende Ziffer von 1—45, sind aber in vier Klassen geordnet. Klasse I (1—16) enthält diejenigen, die sich in Ex. *12* und *13*, 1 f. vorfinden und oben (vgl. S. 196) aus den geschichtlichen Stücken als P angehörig nachgewiesen sind. Spalte b „Grundstellen“ giebt für sie die Stellen aus Ex. *12. 13.* Klasse II (17—23) enthält aus Ex. 12. *13* neu gewonnene Eigentümlichkeiten von P, in Spalte b also ebenfalls die Stellen aus diesem Abschnitt. Klasse III (24—36) enthält solche, die früher als P angehörig erkannt sind (der Nachweis in Spalte b) und sich in den Abschnitten der Spalten c.—e. wiederfinden, nicht aber in Ex. *12* f. Klasse IV endlich enthält *eine kleine Auswahl* wichtiger Wendungen, die in dem bisher Besprochenen keine Grundstellen haben, der Klasse II demnach ebenso entsprechen, wie Kl. III der Kl. I. Bei der Auswahl war die Absicht mafsgebend alles auszuschliefsen, was — wie massenhafte technische Bezeichnungen in den Cultusgesetzen — auch seinem Begriff nach anderswo nicht vorkommt. Vollständigkeit war durchaus nicht bezweckt[1]). Zu den aufgenommenen Wen-

[1]) Reichen Stoff bietet vor allem Knobel in seinem trefflichen Verzeichnis (Num. Deut. Jos. S. 515—522, vgl. 550 f.); es bildet die Grund-

dungen ist zu beachten, dafs verschiedene Beziehungen und Beugungen ohne besonderen Hinweis mitgemeint sind, z. B. bei 1) auch לְדֹרֹתֵיכֶם, bei 2) עָשׂוּ oder תֵּעָשֶׂה u. s. w. In Spalte b endlich ist *vollständige* Sammlung der Stellen beabsichtigt, an welchen die Wendung über die behandelten P-Abschnitte hinaus sich findet. Das sind 1) P-Stellen aus Deut. und Jos. (mit Vorwegnahme des Ergebnisses), 2) Nicht-P-Stellen aus dem ganzen Hexateuch, 3) in [ ] eingeschlossen alle übrigen. Nicht verfolgt sind nur die Wendungen 2) und 24) als rein stilistisch. Diese letzte Spalte wird einerseits durch die Spärlichkeit des Vorkommens in anderen hexateuchischen Abschnitten den Beweis bringen, dafs keine weiteren gesetzlichen Stücke P gehören, andrerseits bei der Frage nach der Abfassungszeit der Quelle später gute Dienste leisten [1]).

---

lage des meinigen. Vgl. ferner mit Vorsicht Giesebrecht (ZATW. 81 S. 188—197.

[1]) Es leuchtet ein, dafs die Scheidung der Gesetzgebung von P im weitesten Sinne in ihre einzelnen Schichten einem späteren Abschnitt vorbehalten blieb, der Abschnitt über P daher unvollständig ist. Immerhin mag die folgende Tabelle stehen bleiben als Beispiel des eingeschlagenen Verfahrens und als Hülfsmittel für weitere Untersuchungen über P.

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke	b. Grundstellen	c. Exodus cc. 25—31. 35—40	d. Leviticus	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen
I.	1.	לְדֹרֹתָם	Ex. 12, 14. 17. 42.	27, 21. 29, 42. 30, 8. 10. 21. 31. 31, 13. 16. 40, 15.	3, 17. 6, 11. 7, 36. 10, 9. 17, 7. 21, 17. 22, 3. 23, 14. 21. 31. 41. 24, 3. 25, 30.	9, 10. 10, 8. 15, 14. 15. 21. 23. 38. 18, 23. 35, 29.	Nirgends. Der plur. דורות noch bei P Gen. 9, 12. Lev. 23, 43. Jos. 22, 27 f. [sonst nur Jud. 3, 2. Jes. 41, 4. 51, 9. Hi. 42, 16].
	2.	כֵּן עָשָׂה	Ex. 12, [28.] 50.	25, 9. 27, 8. 39, 32. 43. 40, 16.	4, 20.	1, 54. 5, 4. 6, 21. 8, 20. 9, 5. [17, 26.] 36, 10.	—
	3.	וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא	Ex. 12, 15. 19.	31, 14.	7, 20. 21. 25. 27. 18, 29. 19, 8. 22, 3. 23, 29.	9, 13. 15, 30. 31. 19, 13. 20.	Nirgends.
	4.	זָכָר	Ex. 12, 5. 48.	—	1, 3. 10. 3, 1. 6. 4, 23. 6, 11. 22. 7, 6. 12, 2. 7. 15, 33. 18, 22. 20, 13. 22, 19. 27, 7.	1, 2. 20. 22. c. 3, 7-mal. 5, 3. 8, 3. 18, 10. 26, 62. [31, 7. 17. 18. 35.]	bei P Jos. 17, 2; ferner Ex. 23, 12. 15. Deut. 4, 16. 15, 19. Jos. 5, 4; sonst [Jud. 21, 11 f. Reg. I, 11, 15 f. Jes. 66, 7. Jer. 20, 15. 30, 6. Ez. 6, 17. Mal. 1, 14. Esr. 8, 3—14 12 mal. Chr. II, 31, 16. 19].

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke	b. Grundstellen	c. Exodus cc. 25—31. 35—40	d. Leviticus	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen
I.	5.	כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם	Ex. 13, 2.	—	—	3, 12.	Nirgends.
	6.	שְׁפָטִים	Ex. 12, 12.	—	—	33, 4.	[10mal Ezech., 1mal Chr., 1 mal Prov.]
	7.	חֻקַּת עוֹלָם	Ex. 12, 14. 17.	27, 21. 28, 43. 29, 9.	3, 17. 7, 36. 10, 9. 16, 29. 31. 34. 17, 7. 23, 14. 21. 31. 41. 24, 3.	9, 12. 10, 8. 15, 15. 18, 23. 19, 10. 21.	[Nur noch Ez. 46, 14 (Cornill streicht dort עולם).]
	8.	נֶפֶשׁ Person, Seele bei Zählungen, jemand, Mensch.	Ex. 12, 4. 17 [s. oben, ferner v. 15. 19].	31, 14.	2, 1. 4, 2. 27. c. 5, 6-mal. 7, 5 mal. 11, 43 f. 22, 6. 11. 23, 29 f. 27, 2.	5, 2. 6. 6, 6. 9, 6. 7. 10. 13. 15, 27 f. 30. 19, 5 mal. [31, 5 mal.] 35, 11. 15. 30 f.	Gen. 14, 21. Deut. 10, 22. 24, 6 f. Jos. 10, 28. 30. 32. 35. 37. 39. 11, 11. [Ez. 18, 4. 20.]
	9.	בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה	Ex. 12, 17 [41. 51].	—	23, 21. 28—30. v. 14 עַד וגו׳.	—	Bei P Deut. 32, 48. Jos. 5, 11; ferner Jos. 10, 27; sonst nur [Ez. 2, 3. 24, 2. 40, 1].
	10.	לְצִבְאֹתָם u. überhaupt צְבָאוֹת v. Volksschaaren ohne Rücksicht auf Krieg.	Ex. 12, 17 [41. 51].	—	—	1, 3. 52. 2, 6 mal. 10, 5 mal. 33, 1.	לצ׳ und על צ׳ nirgends, für Volksschaaren sonst nur [Jer. 3, 19].

11.	Erster Monat.	Ex. 12, 2. 18.	40, 2. 17.	23, 5.	9, 1. 5. [20. 1.] 28, 16. 33, 3.	Jos. 4, 19 bei P [sonst Ez. 29, 17. 45, 18. 21. Esth. 3, 7. 12. Dan. 10, 4, öfter in Chr. und Ezr.].
12.	מוֹשְׁבוֹת פל׳	Ex. 12, 20.	35, 3.	3, 17. 7, 26. 23, 5 mal.	15, 2. [31, 10.] 35, 29.	[Ez. 6, 6. 14. 37, 23. Chron. I, 4, 33. 6, 39. 7, 28], sonst nur Ex. 10, 23 in einem E-Stück, schon von Giesebr. als Zusatz von R richtig erkannt.
13.	נֶגֶף Plage	Ex. 12, 13.	30, 12.	—	8, 19. [17, 11 f.]	Jos. 22, 17 bei P, ganz anders Jes. 8, 14.
14.	בֶּן־נֵכָר	Ex. 12, 43.	—	22, 25.	—	[Jes. 56, 3. 60, 10. 61, 5. Ez. 44, 7. 9. Ps. 18, 45 f. m. Par. 144, 7. 11. Neh. 9, 2.]
15.	מִקְנַת כֶּסֶף und מִקְנָה überhaupt	Ex. 12, 44.	—	25, 16. 51. 27, 22.	—	[Nur noch סֵפֶר הַמִּקְנָה Jer. 32, 11—16.]
16.	תּוֹשָׁב	Ex. 12, 45.	—	22, 10. 25, 6 mal.	35, 15.	[Reg. I, 17, 1. Jes. 44, 26. Ps. 39, 13. Chr. I, 29, 15].

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke	b. Grundstellen	c. Exodus cc. 25—31. 35—40	d. Leviticus	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen
II.	17.	כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל, so oder ähnlich, auch blofs הָעֵדָה für das Volk in seiner Gesammtheit.	Ex. 12, 3. 6. 19. 47. [16, 1. 2. 9. 10. 17, 1. 34, 31.]	35, 4. 20. 38, 25.	Sehr häufig in cc. 4. 8—10. 16. 19. 24.	Sehr häufig in cc. 1. 3. 4. 8. 10, 2. [13. 14.] 15. [16. 17.] 19. [20.] 26. 27. [31 f.] 35.	Bei P Jos. 9, 7 mal. 18, 1. 20, 6. 9. 22, 5 mal; sonst [Jud. 20, 1. 21, 10. 13. 16. Kön. I, 8, 5. 12, 20. Chr. II, 5, 6; in Psalmen mehrfach von der Cultusgemeinde].
	18.	בֵּית אָבוֹת.	Ex. 12, 3. [6, 14]; abgekürzt mit Auslassung von בית nach verschiedenen regierenden Nomina [Ex. 6, 25].	—	—	Sehr häufig in cc. 1—4, ferner 7, 2. [17, 17—21.] 26, 2. 34, 14. Abgekürzt mit Auslassung von בית c. 36, 1. [31, 26. 32, 28.]	Bei P Jos. 22, 14, abgekürzt Jos. 14, 1. 19, 51. 21, 1, sonst [häufig voll, noch öfter abgekürzt bei Chr., Ezra u. Neh., sonst nur noch Kön. I, 8, 1, wo es bei LXX fehlt und von Wellh. und Klost. gestrichen wird].
	19.	הַקָּהָל oder קְהַל וגו' die Volksgemeinde.	Ex. 12, 6.	—	4, 13 f. 21. 16, 17. 33.	10, 7. [14, 5.] 15, 15. [16, 3. 23. 17, 12.] 19, 20. [20, 4. 6. 10. 12.]	Ganz ebenso [Jud. 20, 2. 21, 5. 8 und häufig in Chr., Ezr., Neh.], ähnlich Deut. 5, 19. 23, 2—9.

							31, 30. Jos. 8, 35. [Reg. I, 8, 14. 22. 55. 12, 3].
	20.	בֵּין הָעַרְבַּיִם	Ex. 12, 6.	[16, 12.] 29, 39. 41. 30, 8.	23, 5.	9, 3. 5. 11. 28, 4.	Nirgends.
	21.	אֶזְרַח הָאָרֶץ od. הָאֶזְרָח	Ex. 12, 19. 48. 49.	—	16, 29. 17, 15. 18, 26. 19, 34. 23, 42. 24, 16. 22.	9, 14. 15, 13. 29 f.	Jos. 8, 33 [Ez. 47, 22].
	22.	מֶכֶס, כָּסַס, מִכְסָה	Ex. 12, 4 מִכְסָה und כסס.	—	27, 23 מכסה.	[31, 28. 37—41 מֶכֶס.]	Nirgends.
	23.	מִקְרָא קֹדֶשׁ	Ex. 12, 16.	—	23, 2—4. 7 f. 24. 27. 35—37.	28, 18. 25 f. 29, 1, 7. 12.	Nirgends.
III.	24.	אִתּוֹ pleonastisch	Gen. 6, 18. 7, 7. 13. 8, 16. 18. 9, 8. 28, 4.	28, 1. 41. 29, 21.	8, 2. 30. 10, 9. 14. 15. 25, 21. 54.	18, 1. 2. 7. 11. 19. [32, 29.]	—
	25.	דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל als Einführungsformel, Gott als Redender.	Ex. 14, 2. 15, mit anderen angeredeten Personen Ex. 6, 11. 29. 11, 2. 16, 12.	25, 2. 31, 13, vgl. 30, 31.	1, 2. 4, 2. 7, 23. 29. 12, 2. 18, 2. 23, 2. 10. 24. 34. 25, 2. 27, 2. Mit anderen Personen 6, 18. 16, 2. 17, 2. 19, 2. 21, 17. 22, 2. 18.	5, 6. 12. 6, 2. 9, 10. 15, 2. 18. 38. [17, 17.] 19, 2. 33, 51. 35, 10. Mit anderen Personen 6, 23. 8, 2. [16, 23.]	Jos. 20, 2 bei P, [der Hauptsache nach ebenso Ez. 3, 1. 12, 23. 14, 4. 20, 3. 27. 33, 2. 37, 19].
	26.	בְּרִית עוֹלָם	Gen. 9, 16. 17, 7. 13. 19.	31, 16.	24, 8.	18, 19.	[Jes. 24, 5. 55, 3. 61, 8. Jer. 32, 40. 50, 5. Ez. 16, 16. 37, 26. Ps. 105, 10. Chr. I, 16, 17.]

Klasse.	Laufende Nummer.	a. Ausdrücke.	b. Grundstellen.	c. Exodus 25—31. 35—40.	d. Leviticus.	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen.
III.	27.	תּוֹלְדוֹת	Gen. 2, 4 u. s. w., s. oben. 15 mal bis Ex. 6, 16. 19.	28, 10.	—	1, 20—42 12 mal. 3, 1.	[Chr. 9 mal u. Ruth 4, 18.]
	28.	עַמֵּי פל' in genealog. Sinn	Gen. 17, 14. 25, 8. 17. 35, 29. 49, 33.	30, 33. 38. 31, 14.	7, 20. 21. 25. 27. 17, 9. 19, 8. (16?) 21, 1. 4. 14. 15. 23, 29.	9, 13. 27, 13. [20, 24. 31, 2.]	Deut. 32, 50 bei P, sonst nirgends.
	29.	אֲחֻזָּה, אֲחֻזַּת עוֹלָם	Gen. 17, 8. 48, 4, ohne 'ע 23, 4 u. s. w.	—	25, 34; ohne 'ע 14, 34. 25, 10—46 häufig. 27, 5 mal.	27, 4. 7. [32, 29.] 35, 2. 8. 28.	Bei P Deut. 32, 49. Jos. 21, 12. 41. 22, 9. 19, [Ez. cc. 44—48 14 mal. Ps. 2, 8. Chr. I, 7, 28. 9, 2. II, 11, 14. Neh. 11, 3.]
	30.	שֶׁרֶץ	Gen. 1, 20. 7, 21.	—	5, 2. 11, sehr oft. 22, 5.	—	Nur noch Deut. 14, 19.
	31.	אָכְלָה	Gen. 1, 29 f. 6, 21. 9, 3. [Ex. 16, 15].	—	11, 39. 25, 6.	—	[Jer. 12, 9 und häufig bei Ez.]
	32.	זָכָר וּנְקֵבָה (auch אִם, אוֹ) u. s. w.	Gen. 1, 27. 5, 2. 6, 19. 7, 3. 9. 16.	—	3, 1. 6. 12, 2 ff. 7. 15, 33. 27, 3 f. 5—7.	5, 3.	Deut. 4, 16.
	„	Nur נְקֵבָה		—	4, 28. 32. 5, 6.	[31, 15.]	[Jer. 31, 22].

III.	33.	הוליד	Gen. 5, 3 und häufig.	—	25, 45.	26, 29. 58.	Deut. 4, 25. 28, 41. [Jud. 11, 1. Reg. II, 20, 18 mit Par., Jes. 55, 10. 59, 4. 66, 9. Jer. 16, 3. 29, 6. Ez. 18, 10. 14. 47, 22. Hi. 38, 28. Ruth 4, 18—22 7mal, Eccl. 5, 13. 6, 3. Chr. sehr häufig, Neh. 12, 10 f. 5mal.]
	34.	רְכוּשׁ	Gen. 12, 5. 13, 6 u. s. w.	—	—	[16, 32.] 35, 3.	Gen. 14, 11. 12. 16. 21. [Dan. 11, 13. 24. 28. Ezr. 1, 4. 6. 8, 21. 10, 8. Chr. I, 27, 31. 28, 1. II, 20, 25. 21, 14. 17. 31, 3. 32, 29. 35, 7.]
	„	רָכַשׁ	Nur Gen. 12, 5. 31, 18. 36, 6. 46, 6 bei P.				
	35.	פָּרָה וְרָבָה	Gen. 1, 22. 28. 8, 17. 9, 1. 7. u. s. w.	—	26, 9.	—	[Jer. 23, 3, in umgekehrter Ordnung Jer. 3, 16. Ez. 36, 11.]
	36.	מִבַּיִת וּמִחוּץ	Gen. 6, 14.	25, 11. 37, 2.	—	—	[Reg. I, 7, 9.]
IV.	37.	עִנָּה נֶפֶשׁ	—	—	16, 29. 31. 23, 27. 32.	29, 7. 30, 14.	[Jes. 58, 3. 5.]

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke.	b. Grundstellen.	c. Exodus 25—31. 35—40.	d. Leviticus.	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen.
IV.	38.	מַטֶּה Stamm des Volkes, statt שֵׁבֶט.	—	31, 2. 6. 35, 30. 34. 38, 22 f.	24, 11.	1, 4. 16—49. 2, 5—29. 3, 6. 7, 2. 12. [10, 15—27. 13, 2—15. 17, 17. 18. 21.] 18, 2. 26, 55. 30, 2. [31, 4—6. 32, 28.] 33, 54. 34, 13—28. 36, 3—14.	Häufig bei P in Jos. 13—21. 22, 1; daneben noch 7, 1. 18 [sonst nur Reg. I, 7, 14. 8, 1 und häufig in Chron.].
	39.	הִתְוַדָּה bekennen	—	—	5, 5. 16, 21. 26, 40.	5, 7.	[Dan. 9, 4. 20. Ezr. 10, 1. Neh. 1, 6. 9, 2 f. Chr. II, 30, 22].
	40.	סָמַךְ יָד עַל פל׳	—	29, 10. 15. 19.	1, 4. 3, 2. 8. 13. 4, 5 mal. 8, 14. 18. 22. 16, 21. 24, 14.	8, 10. 12. 27, 18. 23.	Deut. 34, 9 bei P, [sonst nur Chr. II, 29, 23].
	41.	כְּהֻנָּה	—	29, 9. 40, 15.	—	3, 10. [16, 10.] 18, 1. 7. [25, 13].	Jos. 18, 7 [Sam. I, 2, 36. Ezr. 2, 62. Neh. 7, 64. 13, 29].
	42.	שַׁבָּתוֹן	—	31, 15. 35, 2.	16, 31. 23, 3. 24. 32. 39. 25, 4 f.	—	Ex. 16, 23 aus P oder dessen Nachfolge, sonst nirgends.

	43.	עֵדוּת als Inhalt der Lade, daher אֲרוֹן עֵדוּת, אֹהֶל ע', diese letzteren in ( ).	[Ex. 16, 34.]	25, 16. 21. (22. 26, 33 f.) 27, 21. 30, 6. (6. 26.) 36. 31, 7. [18. 32, 15, diese beiden Stellen im Bereich von E, aber von P beeinflußt. 34, 29.] (39, 35. 40, 3. 5). 20. (21).	16, 13. 24, 3 (hier פָּרֹכֶת הע').	(4, 5. 7, 89. 9, 15.) [17, 19. (22 f.) 25.] 18, 2.	Jos. 4, 16, wo Kuenen הַבְּרִית für הע' einsetzt, [Chr. II, 24, 6].
	44.	הַמִּשְׁכָּן für das heilige Zelt, אֹהֶל הַמּוֹעֵד oder א' הָעֵדוּת).	—	25, 9. 26, 15 mal. 27, 9. 19. 35, 11. 15. 18. 36, 12 mal. 38, 20 f. 31. 39, 33. 40. 40, 14 mal.	8, 10.	1, 50 f. 3, 9 mal. 4, 16. 25 f. 31. 5, 17. 7, 1. 3. 9, 7-mal. [10, 17. 21.]	[Chr. I, 23, 26, vgl. Sam. II, 7, 6.]
	„	מִשְׁכַּן י"י und andere Erweiterungen.	—	38, 21. 39, 32. 40, 2. 6. 29.	15, 31. 17, 4. 26, 11 (hier allgemeiner).	1, 50. 53. [10, 11. 16, 9. 17, 28.] 19, 13. [31, 30. 47.]	Jos. 22, 19 bei P [Chr. I, 6, 17. 33. 16, 39. 21, 29. II, 1, 5. 29, 6. Ez. 37, 27 genau wie Lev. 26, 11.]
	45.	צָרוּעַ aussätzig, statt מְצֹרָע.	—	—	13, 44 f. 14, 3. 22, 4.	5, 2.	Nirgends.

Dies Verzeichnis wird für den Zweck der Ausscheidung in grofsen Zügen ausreichen. Allerdings nehmen einzelne Capitel an den aufgeführten Merkmalen nur in geringem Mafse Teil (das gilt vor allem von Ex. 36. 37; Lev. 2. 9. 13. 20, sodann von Ex. 26. Lev. 14. Num. 29. 30. 34). Aber diese Capitel sind einerseits durch den Zusammenhang notwendig mit reicheren Abschnitten verknüpft (so besonders Ex. 26. 36. 37 mit cc. 25—31. 35—40; Lev. 2 und 9 mit ihrer Umgebung), andrerseits sind gerade sie so angefüllt mit jenen besonderen, immer wiederkehrenden termini technici, die in der Liste übergangen wurden, darum aber nicht minder bezeichnend sind und jedenfalls den Zusammenhang mit sicher gewonnenen Abschnitten sichern (neben jenen besonders Lev. 13. 14), und endlich ist die eigentliche Farbe der Rede, die sich nicht so registriren läfst, bei allen so unzweideutig dieselbe, höchst bezeichnende, dafs ein blofses Lesen jener Capitel neben anderen der Quelle P genügen wird, diese Ableitung sicher zu stellen.

Die übrigen gesetzlichen Abschnitte, nämlich die in Ex. 20—23. 34 werden schon dadurch, dafs sie an allen jenen Eigentümlichkeiten durchaus keinen Anteil haben, der anderen grofsen Quellenschrift, welche neben P nachgewiesen ist, mit grofser Wahrscheinlichkeit zugewiesen, der Quelle JE, für welche oben Ex. 12, 21—27. 13, 3—16, wenigstens dem Grundstock nach, ausgeschieden ist. Eine Liste positiver Merkmale der Redeweise, die sich mit der oben gegebenen vergleichen liefse, läfst sich hier nicht geben, aber aus leicht verständlichen Gründen. Dazu reicht einerseits der Umfang nicht aus, andererseits zeigt der Sprachgebrauch von JE überhaupt keine so scharfen, stehenden Eigentümlichkeiten wie der von P, weil sein Sprachschatz mannigfaltiger, seine Rede bewegter ist. Indessen mögen einige Merkmale doch hervorgehoben werden, hauptsächlich zum Beweise des von P abweichenden

Sprachgebrauchs, doch führt das Meiste gleichzeitig auf JE. חֹדֶשׁ הָאָבִיב findet sich Ex. 23, 15. 34, 18 ebenso wie c. 13, 4 für הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן bei P (s. oben Nr. 11); כָּרַת בְּרִית *Ex. 23, 32.* [24, 8.] *34, 10. 12. 15. 27* wie bei JE Gen. 21, 27. 32. 26, 28. 31, 44 u. s. w. gegen הֵקִים בְּרִית bei P Gen. 6, 18. 9, 9. 17, 7. Ex. 6, 4 u. s. w.; אִישׁ — רֵעֵהוּ „einer den andren" (auch mit לְ, כְּ, בְּ, מִן u. s. w.) gehört JE Gen. 11, 3. 7. 15, 10. 31, 49. 43, 33. Ex. 11, 2. 18, 7. 32, 27. 33, 11, ebenso auch hier *Ex. 21, 14. 18. 35. 22, 6. 9. 13*, nirgends findet es sich bei P, der dafür אִישׁ — אָחִיו sagt Gen. 9, 5. 13, 11. Ex. 25, 20. 37, 9. Lev. 7, 10. 25, 14. 46. 26, 37 (dies neben jenem auch bei JE Gen. 26, 31. Ex. 10, 23. 32, 27. 29. Num. 14, 4); die Warnung הִשָּׁמֶר־לְךָ und überhaupt נִשְׁמַר bei JE Gen. 24, 6. 31, 24. 29. Ex. 10, 28. 19, 12, ebenso *Ex. 23, 13. 21. 34, 12*, nie bei P. Ein winziges Merkmal von durchschlagender Bedeutung für die Scheidung zwischen den Gesetzgebungen von P und JE ist folgendes. Wo immer bei P in der Casuistik Person oder Sache in einem Bedingungssatz [1]) als handelnd oder leidend in den Vordergrund gestellt wird, steht das Nomen voran und dann folgt כִּי mit dem Verbum: נֶפֶשׁ כִּי תַעֲשֶׂה, אִישׁ כִּי יִהְיֶה בוֹ u. s. w. = „Wenn eine Seele (jemand) das und das thut", „wenn an einem Mann das und das ist" (Lev. 2, 1. 4, 2. 5, 1. 4. 15. 17. 21. 7, 21. 12, 2. 13, 2. 9. 18. 24. 29. 38. 40. 47 (lies וּבֶגֶד). 15, 2. 16. 19. 25. 19, 20. 20, 27. 21, 9. 22, 11—14. 21. 27. 24, 17. 19. 25, 26. 29. 27, 2. 14. Num. 9, 10. 27, 8. 30, 3. 4. Dies annähernd alle Stellen). Es verdient im höchsten Grade beachtet zu werden, dafs dieser Sprachgebrauch sich mit dem Ezechiel's deckt (vgl. Ez. 18, 5. 18. 21. 14, 9. 13. 33, 2. 6. 9) [2]).

---

[1]) Relativsätze, Participialwendung u. dgl. kommen hier nicht in Betracht.

[2]) Derselbe wunderliche Gebrauch findet sich in einigen süddeut-

Die sonst selbstverständliche Wortstellung כִּי [אִם] יַעֲשֶׂה אִישׁ u. s. w. findet sich nur bei Fortsetzung oder Unterabteilung des behandelten Falles, fast stets mit vorausgeschicktem וְ (Lev. 2—5 öfter, 13, 42. 14, 43. 48. 15, 13. 24 vgl. 12, 5). Dagegen stellt JE in Ex. 20—23 regelmäfsig die Conjunction voran; und zwar im Hauptfall כִּי mit folgendem Verbum כִּי יַעֲשֶׂה אִישׁ (21, 7. 14. 18. 20. 22. 26. 28. 33. 35. 37. 22, 4. 5. 6. 9. 13. 15. 23, 4. 5, einmal mit der 2. pers. כִּי תִקְנֶה 21, 2), in der Unterabteilung des behandelten Falles אִם unter unmittelbarer Nachfolge desjenigen Wortes, das den Teilfall ausmacht (20, 25. 21, 4. 5. 8—11. 23. 27. 30. 32. 22, 1. 2. 7. 11. 12. 14. 16). Hauptfälle mit אִם und zweiter Person nur 23, 24. 25. Dieser durchgehend so ganz verschiedene Gebrauch erklärt sich nur aus verschiedenen Quellen. Dafs auch der Inhalt diese Scheidung verlangt, beweist die Vergleichung der beiden Gesetzgebungen aufs deutlichste.

Schon die Quellenscheidung von c. 19 zeigt nun, dafs nicht alle Abschnitte, die P ab- und JE zugesprochen werden mufsten, d. i. die Capitel 20—24. 34, einheitlich aus einer des beiden Quellen, J oder E, stammen können; denn sowohl J wie E bereiten dort eine göttliche Offenbarung an das Volk vor. Nachweis und Scheidung des Eigentums beider gehört hier wie überall zu den schwierigsten Aufgaben.

Der Ausgangspunkt für die Scheidung ist das oben schon gewonnene Ergebnis, dafs die ersten gesetzlichen Stücke aus JE, nämlich 12, 21—27. 13, 3—16 in ihrem Grundstock, aus J stammen. Denn das erstere Stück wird fest umschlossen von den jahwistischen Erzählungsstücken 11, 4—8 und 12, 29 f., und 13, 3—16 teilt mit jenem alle Eigentümlichkeiten. Die sicher aus der lückenhaft erhal-

---

schen Mundarten, soweit mir bekannt, bei Baiern und Oesterreichern, für andere Stämme stets eins der auffälligsten Merkmale.

tenen Erzählung von E bewahrten Stücke 11, 1—3. 12, 35 —37 . . . 13, 17 *αβ*. b. 18 f. lenken die Aufmerksamkeit derart auf andere Punkte ab, daſs auch ein Seitenstück zu jenen Gesetzen damit unvereinbar ist.

Ebenso sicher läſst sich der Grundstock von c. 20—23 E zuweisen, d. i. die erste Fassung des Zehngebots in 20, 2—17 und des sogenannten Bundesbuches. C. 20, 2—17 wird von Elohim-Abschnitten eingeleitet und geschlossen (v. 1 und v. 18—21), der Text selbst kann entscheidende stilistische Merkmale schon darum nicht bieten, weil er zweifellos vielfach erweitert und überarbeitet ist, und der knappe ursprüngliche Wortlaut kaum den Raum dafür lieſs. Ein weiteres Anzeichen seiner Herkunft von E wird sich noch ergeben. Ausreichende Merkmale für ihre Abstammung aus E finden sich dagegen in der geschlossenen Gesetzsammlung c. 21—23 nach ihrem Hauptbestande.

Das wichtigste bleibt auch hier der Gottesname אֱלֹהִים. Unbezweifelt findet sich dieser Sinn in האל' 21, 13, leugnen will man ihn und mit „Obrigkeit“ übersetzen 21, 6. 22, 7. 8 (vgl. z. B. Schultz, Alt. Theol.[4] S. 517). Was aber בוא, הֵבִיא, הִגִּישׁ mit אֶל־הָאֱלֹהִים heiſst, zeigt 18, 15. 19 aus E, wo das Volk „zu Moše kommt um Gott zu fragen“ und „Moše die Angelegenheiten zu Gott bringt“ (הֵבִיא), also die Obrigkeit von dem durch sie zu befragenden Gott scharf unterschieden wird. In jenen Stellen ist also vielmehr mit Ueberschlagung des Mittelgliedes der Obrigkeit, die bei Gottes Wohnung weilt, dieser selbst genannt. Damit wird auch für 22, 27 derselbe Sinn gesichert, und endlich wird nun auch statt des einzigen יהוה 22, 10 die Lesart אֱלֹהִים bei LXX den Vorzug verdienen[1]). Regelmäſsig findet sich אָמָה für Magd, nicht שִׁפְחָה (21, 7. 20. 26. 27. 23, 12); הֵזִיד 21, 14 findet sich im Qal 18, 11 bei E, sonst nur im Deuteronomium 1, 43. 17, 13. 18, 20 und Neh.

[1]) Das יהוה in 23, 17. 19 findet unten seine Erklärung. Zu 21, 6 vgl. jetzt Schwally in dieser Zeitschr. XI, S. 181 f.

9, 10. 16. 29. Jer. 50, 29; נָכְרִי 21, 8 im Hexateuch nur bei E, Gen. 31, 15. Ex. 2, 22. 18, 3 und im Deut. Das Wort בַּעַל 21, 3. 22. 29. 30. 34. 36. 22, 7. 10. 11. 13. 14 kommt im Hexateuch in jedem Sinne nur bei E (Gen. 20, 3. 37, 19. Ex. 24, 14. Num. 21, 28. Jos. 24, 11) und Deut. vor, daneben nur in dem Liede Gen. 49, 23; besonders hervorzuheben ist die Bedeutung Ehemann 21, 3. 22 vgl. mit Gen. 20, 3, wofür J [und P] regelmäſsig אִישׁ (Gen. 3, 6. 16. 29, 32. 34. 30, 15. 18. 20) gebrauchen, daneben אָדוֹן Gen. 18, 12. Da אִישׁ bei E nicht vorkommt, ist dies Zeichen auch weiterhin mit Zuversicht zu benutzen. Diese sprachlichen Merkmale greifen in c. 23 so gut wie gar nicht über, freilich auch die betreffenden Begriffe nicht. Indessen ist, vorbehaltlich des Nachweises von Ueberarbeitungen, c. 23 in seinem Grundstock von 21 f. nicht zu trennen, wie sich noch fernerhin zeigen wird. — Indirekt wird die Abstammung aus E dadurch bewiesen, daſs sich in c. 22, 28 b. 29 ein Seitenstück zu dem Erstgeburtgesetz aus J c. 13, 12 ff. findet. Nun wäre eine Wiederholung des dort bei der geschichtlichen Veranlassung gegebenen Gesetzes innerhalb des Gesetzbuches derselben Quelle an sich nicht unangemessen; aber auch der Ausdruck ist ein ganz anderer (bei J פֶּטֶר רֶחֶם, hier בכור, das dort nur für die Unterabteilung der menschlichen Erstgeburt, auch das Verbum ist verschieden), statt der Lösungsvorschriften bei J findet sich hier der Tag der Darbringung, der Esel ist gar nicht erwähnt.

Wird dadurch die Abstammung aus der Schwesterquelle E bestätigt, so gibt es auch einen ersten Wink für die Bestimmung der gesetzlichen Abschnitte in Ex. 34. Dort lautet v. 29 a: כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לִי, ganz wie bei J, und auch die Einzelausführungen entsprechen 13, 12 ff. Aehnliches gilt von dem wie in c. 13 unmittelbar vorhergehenden Gesetz über das Fest des Ungesäuerten 34, 18 vgl. mit 13, 3 ff. Schon danach ist in Ex. 34 das Gesetzbuch aus J zu suchen;

offen bleibt die Möglichkeit, dafs Ex. 13 und 34 gegenseitig innerhalb der Quelle J ausgeglichen und aufgefüllt sind, aber für die vorliegende Frage trägt das nichts aus. Jedenfalls durften diese Gesetze trotz ihrer Einsetzungsgeschichte in c. 13 in dieser geschlossenen Heiligtumsgesetzgebung nicht fehlen; ausdrücklich gerechtfertigt ist die Wiederholung durch den Rückweis אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ v. 18. Alles dies scheint freilich ins Wanken zu kommen durch den Umstand, dafs fast aller gesetzliche Stoff von c. 34 in c. 23 innerhalb oder im Anschlufs an E's Gesetzbuch wiederkehrt: es sind nämlich mit verhältnismäfsig geringen Abweichungen die Verse 23, 15—19 = 34, 18—26; ausgelassen ist blofs das Erstgeburtgesetz 34, 19—20 bα, das Sabbatgebot und die Erläuterungen zum Gebot des Festbesuches v. 24. Aber die Entlehnung aus c. 34 ist dort durch folgende Merkmale sicher festzustellen: 1) das כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וגו׳ trifft, soweit wir sehen können (vgl. oben) nur bei J, nicht bei E zu; 2) der Gottesname יהוה 23, 17. 19 ist in dieser Gesetzsammlung von E mindestens verdächtig (vgl. oben), erklärt sich aber leicht aus der Entlehnung; 3) dafs das Erstgeburtgesetz wegen 22, 28 f. gestrichen ist, beweist der durch Mifsverständnis mit aufgenommene Schlufssatz וְלֹא יראו פָנַי רֵיקָם. An dieser Stelle und in der 3. p. pl. hat dieser Satz nur dann Sinn, wenn כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ Subjekt des ob als Niphʿal oder besser als Qal gelesenen יראו ist [1]: die erstgeborenen Söhne sollen nicht sterben, dafür aber nicht mit leeren Händen Gottes Angesicht sehen; 4) ebenso sind die in dem Zehngebot c. 20 enthaltenen Gesetze ebendeshalb gestrichen: das Verbot einem fremden Gotte zu dienen 34, 14 a (Ausführungen dazu 14 b—16), das der Gufsbilder v. 17 und das Sabbatgebot v. 21; dafs das erste und dritte in anderer Fassung als v. 13 b und v. 12 eben vorher wiederholt sind, verlangt

[1]) Deut. 16, 16, von Ex. 23 abhängig, weifs beide Bedenken geschickt zu beseitigen.

besondere Erklärung, war aber, falls diese Verse damals schon hier gestanden, ein Grund mehr, sie aus dem Zusammenhang von c. 34 nicht herüberzunehmen; 5) dagegen ist unachtsamer Weise die Schlufsformel des Festgesetzes, die zusammenfassend dreimaligen Festbesuch fordert, aufgenommen (23, 17 = 34, 23), obgleich sie in andrer Fassung schon als v. 14 voraufgeht.

Die letzte Beobachtung legt die Frage nahe, ob die Fest- und Opfergesetzgebung — denn das ist der wesentliche Inhalt — aus J als Novelle an E angehängt worden, oder ob auch E diesen Gegenstand behandelt, und seine Behandlung aus J nur eine Ergänzung erfahren hat. Das letztere wird durch v. 14 wahrscheinlich. Von den wenigen Worten, die er in sich schliefst, kommt eines, רְגָלִים statt פְּעָמִים (v. 17) = (Soundsoviel)mal im A. T. nur noch Num. 22, 28. 32 bei E vor, und חגג ein Fest feiern, statt עָשָׂה חָג oder שָׁמַר חָג bei J Ex. 34, 22. 18, findet sich zwar in den übrigen Hexateuchquellen einige Male, bei JE aber nur noch Ex. 5, 1, mit hoher Wahrscheinlichkeit = E (vgl. Jülicher). Hat man aber Grund, dies allgemeine „dreimal im Jahre sollst du mir ein Fest feiern“ der Quelle E zuzuschreiben, so wird auch eine, wahrscheinlich ganz kurze Aufzählung der drei Feste nicht gefehlt haben. Aus ihrer Verschmelzung mit 34, 18 ff. lassen sich auch die etwas bedeutenderen und selbständigeren Abweichungen des Wortlautes in 23, 16. 18 am besten erklären.

Diese Einschiebung des wertvoll scheinenden Inhalts der jahwistischen Gesetzgebung in E kann nicht von derselben Hand vorgenommen sein, die c. 34 aufgenommen hat, auch nicht von späterer Hand, nachdem c. 34 schon aufgenommen war; denn in beiden Fällen wäre *geflissentlich* Ueberflüssiges geschehen. Vielmehr soll die Einschiebung offenbar jenes Stück ersetzen. Es bleibt also nur das dritte : dafs c. 23 aus J vermehrt wurde, ehe c. 34 in das Sammelwerk aufgenommen war. Dafür bieten sich

wiederum zwei Möglichkeiten: dafs diese Erweiterung an E vorgenommen wurde vor seiner Verbindung mit J, und dafs dann gelegentlich dieser Verbindung c. 34 seine Stelle erhielt, oder dafs c. 34 bei der Vereinigung von J und E durch die Einarbeitung in c. 23 ersetzt wurde und erst eine spätere Redaction es überdies in seinem ganzen Umfang nachtrug. Die äufserliche, vielfach flüchtige Art, in der die Einfügung der J-Bestandteile in c. 23 vollzogen ist, spricht durchaus für die zweite, an sich natürlichere, Möglichkeit. Indem wir ihr weiter folgen, wird sich immer deutlicher zeigen, dafs diese Annahme eine vortreffliche Handhabe bietet zur Erklärung der ungewöhnlichen Verwirrung, die in diesen Abschnitten jetzt herrscht. Wir nehmen also an, dafs JE die Nebenbuhlerschaft der Gesetzgebung seiner beiden Quellenschriften dadurch beseitigte, dafs er J = c. 34 nach Möglichkeit in E = c. 23 hineinarbeitete. Eine spätere Redaction hielt c. 34 für zu wertvoll, um es zu übergehen; sie trug das Stück daher nach, indem sie übersah oder nicht für ausreichend erachtete, dafs es in c. 23 bereits verwertet war.

Der Anlafs für diese anfängliche Vernichtung der Selbständigkeit der jahwistischen Gesetzgebung ist leicht nachzuweisen. Zunächst kann man eine wahrscheinlich richtige Beobachtung heranziehen, die zuerst Goethe[1]), dann unabhängig von ihm Wellhausen[2]) gemacht hat. Durch die auf das jahwistische Gesetz unmittelbar folgenden Worte c. 34, 27 f. wird dasselbe ausdrücklich als das Zweitafelgesetz in 10 Geboten bezeichnet. Zehn Gebote aber lassen sich aus 34, 14 ff. recht wohl herausschälen; es bleiben, wie die unten angeführten Versuche beweisen,

---

[1]) Zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen u. s. w. 1773. Erste Frage : Was stund auf den Tafeln des Bunds? (Hempel'sche Ausgabe Bd. 27, II S. 100 ff.).

[2]) Die Composition des Hexateuchs 1. Ausg. S. 554 f. Nachträge zur 2. Ausg. S. 330 ff.

nur kleine, wahrscheinlich auf Erweiterungen beruhende Anstöfse und Zweifel ganz ähnlicher Art wie bei der Zählung des Zehngebots in c. 20. Nicht an dessen Stelle also, wie Goethe meinte, tritt 34, 14 ff., sondern es steht als Nebenbuhler gegen jenes auf [1]).

Aber nicht blofs gegen das Zehngebot, sondern nicht minder gegen das Bundesbuch, cc. 21—23, insofern Jahwe in 34, 10 seinen Entschlufs erklärt einen Bund zu schliefsen, als wenn das bisher noch gar nicht geschehen wäre, in v. 27 die dazwischen liegenden Gesetze ausdrücklich als die Grundlage für diesen Bund bezeichnet und Mose anweist sie als solche aufzuzeichnen, die דִּבְרֵי הַבְּרִית „Bundesworte", wie es in v. 28 heifst. Allerdings kann die eine dieser beider Doppelgängerschaften erst durch die Redaktion hinzugekommen sein. Die „Bundesworte" könnten ein Zehngebot gewesen sein ohne doch als solche und als Zweitafelgesetz bezeichnet zu werden. In v. 1 befiehlt Jahwe, Mose solle sich zwei steinerne Tafeln gleich den zerbrochenen (vgl. 32, 19) hauen, so wolle Jahwe darauf dieselben Worte wie auf jene schreiben. Dazu fehlt jetzt die Ausführung. Es ist möglich, dafs sie, wie Kuenen annimmt, in v. 28 b zu suchen ist: „*und er schrieb auf die Tafeln die Bundesworte, die zehn Worte*", so dafs Jahwe das Subjekt zu וַיִּכְתֹּב wäre, nicht, wie es jetzt hinter v. 27 zu verstehen ist, Mose. Aber jedenfalls kann nicht der ganze Satz dafür in Anspruch genommen werden, denn auch Mose ist in v. 27 geboten zu schreiben, die 40 Tage in 28 a müssen

---

[1]) Damit ist der oben in Aussicht gestellte weitere Grund für die Zuweisung von Ex. 20, 2 ff. an E gegeben, da das andere Zehngebot sicher J zufällt. Die grofse Verschiedenheit des Inhalts der beiden Grundgesetze, bei E weit überwiegend ethisch-individuell, bei J rein religiös-national, wirft helles Licht auf die Natur der beiden Quellen und ihr Verhältnis zu einander (vgl. Wellh. a. a. O.), und schon Goethe hebt überzeugend hervor, dafs die gröfsere Ursprünglichkeit der letzteren Darstellung zuerkannt werden mufs.

damit ausgefüllt sein, und der Ausdruck „die Bundesworte“ in 28 b läſst sich nur aus v. 27 erklären. So lieſse sich der Streit zwischen Kuenen (Th. T. 1881. S. 183 ff.) und Wellh. (Nachträge a. a. O.) schlichten. Aber fiele auch, was nicht sicher zu übersehen ist, für c. 34 die Benennung als zehn Worte wie die Aufzeichnung auf zwei Tafeln fort, so bliebe doch mit völliger Sicherheit die Nebenbuhlerschaft mit dem Bundesbuch c. 21—23 und der Bundschlieſsung in 24, 3—8. Ein *erster* Redactor konnte darüber nicht zweimal berichten, konnte auch keinen Augenblick über das richtige Verfahren zweifelhaft sein. Das Mehr der Bundesworte wurde dem Bundesbuch hinzugefügt, die Bundschlieſsung und die Niederschrift der Bundesgesetze durch Mose zu Gunsten des ausführlicheren Berichtes Ex. 24, 4—8 gestrichen. Traten die Bundesworte vollends ausdrücklich als Zehngebot auf zwei Tafeln auf, so war dies Verfahren doppelt geboten. Vielleicht läſst sich diese Frage später noch etwas weiter verfolgen.

Die bisherigen Beobachtungen zeigen deutlich, wie verwickelt der Hergang bei der Redaction gerade dieser im Mittelpunkte der Gesetzgebung stehenden Stücke gewesen sein muſs. Das kann ja nicht überraschen, weil gerade daran keine Ueberarbeitung der Quellen oder ihrer früheren Redactionen ohne Eingriff vorübergehen konnte. Die restlose Entwirrung des Knäuels wird sicher niemals gelingen. Für jetzt genügt der Nachweis, daſs sämtliche gesetzliche Stücke der mittleren Bücher in einer der drei bisher aufgedeckten Quellen heimatberechtigt sind, und die im groſsen und ganzen gesicherte Verteilung an diese drei. Hiezu fehlt von eigentlich gesetzlichen Stücken nur noch das Altargesetz c. 20, 24 ff., auſserdem bleiben noch die verbindenden Abschnitte geschichtlichen oder ermahnenden Inhalts c. 20, 18 ff. c. 23, 20 ff. c. 24. 31, 18. 34, 1 ff. 29 ff. zu bestimmen. Für dies alles bietet das bisher Festgestellte ausreichende Handhaben, soweit es sich um die

Hauptzüge handelt. Kleinere ungelöste Schwierigkeiten müssen vorläufig auf jene Ueberarbeitungen geschoben werden.

Das letztgewonnene Ergebnis — zwei verschiedene Fassungen des Grundgesetzes aus J und E — zieht weitere Folgerungen nach sich. Auf Grund des jahwistischen Zweitafelgesetzes schliefst Jahwe 34, 27 seinen Bund mit Moše und Israel, während jener noch bei ihm weilt. Ist nun vorher in einem JE angehörigen Abschnitt schon von einer Bundschliefsung auf Grund vorhergehender Gesetze erzählt, so fällt diese von selbst E zu. Damit ist über 24, 4—8 schon entschieden. Dort baut Mose unten am Berg einen Altar mit 12 Maṣṣeben für die 12 Stämme, läfst durch „die Jünglinge der Kinder Israel“ die Opfertiere schlachten; er selbst vollzieht die Besprengung des Altars mit dem Blute, liest „das Bundesbuch“ vor, und nachdem das Volk sich darauf verpflichtet, besprengt er es auch mit dem „Blute des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund aller dieser Worte geschlossen.“ Die durch Ausschlufs von J erlangte Zuweisung an E wird durch den Sprachgebrauch und sachliche Merkmale ausreichend bestätigt. Vgl. הִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר v. 4; der Altar wird am Fufse des Berges erbaut, wo bei E das Volk Stellung nimmt (hier v. 4 תַּחַת הָהָר, 19, 17 בְּתַחְתִּית הָהָר); die מַצֵּבָה gehört als unanstöfsiger Gegenstand im Hexateuch nur E an (vgl. oben zu Gen. 35, 14[1])), ein entscheidendes Merkmal; die 12 Stämme Israels werden im Hexateuch bei J nirgends so hervorgehoben und einzeln vertreten, wohl aber öfter bei E, vgl. in Verbindung mit Maṣṣeben (dort אֲבָנִים, wahrscheinlich ist der Name, wie öfter, als anstöfsig gestrichen) ganz ebenso Jos. 4, 2 f. und ohne diese ebenso Jos. 3, 12, ferner Jos. 7, 14. 16. 24, 1; endlich סֵפֶר הַבְּרִית kann unter allem Gesetzlichen, was bisher gegeben ist, nur die Samm-

---

[1]) Hier nicht abgedruckt.

lung c. 21—23 heifsen, die ohnehin unmittelbar vorhergeht, auch kann Mose in v. 4 nicht dieselben Worte niederschreiben, die später auf den steinernen Tafeln stehen. — Für die das Capitel einleitenden Verse ist dies Ergebnis nicht verbindlich, besonders v. 1 und 2 sind augenscheinlich in Verwirrung, unterbrechen den Zusammenhang und enthalten E fremde Züge. An sie schliefsen v. 9 ff. an. Bei Mose sind Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten, alles aus v. 1; N. und Ab. aber kennt sonst nur P (Ex. 6, 23. c. 28. Lev. 10, Num. 3, 2. 4. 26, 60 f.), während v. 13 Josua den Mose begleitet, Aaron aber mit Hur beim Volke bleibt. Indessen verrät sich wenigstens in v. 11 eine Grundlage aus E in הָאֱלֹהִים und dem „sie afsen und tranken" in Verbindung mit dem Opfer, vgl. 32, 6. Die ursprüngliche Gestalt wird also den Abschlufs zu der Feier der Bundschliefsung in v. 4—8 gebildet haben. — Sicher gehört E an v. 12—15a oder 14, ja es ist eine der wichtigsten Stellen zur Ermittelung des Eigentums von E (siehe oben zu c. 32[1])) : vgl. הַר הָאֱלֹהִים v. 13; das Schreiben der Tafeln durch Gott v. 12 vgl. mit 31, 18. 32, 15 f.; „Josua sein Diener" mit 33, 11; Aaron und Hur v. 14 mit 17, 10. 12; בַּעַל דְּבָרִים vgl. oben zu c. 21—23 und besonders Gen. 37, 19. Für הַזְּקֵנִים ist in v. 14 wohl nach dem Zusammenhang mit Nöldeke und Wellh. הָעָם herzustellen. Der nächste Satz „Und Mośe [oder „er"] stieg auf den Berg" findet sich in 15a und 18aβ, der sicherste Beweis für zwei Quellen. Da das Stück v. 15 ff. denselben zu Anfang braucht, so ist 18aβ zu E zu ziehen; er wird in 18b durch den 40tägigen Aufenthalt fortgesetzt. Es folgt dann das geschlossene Stück c. 25—31 aus P; die letzten Worte desselben sind mit dem abschliefsenden Satze aus E verschmolzen : dafs Gott Mose auf dem Berge die versprochenen zwei Steintafeln vom Finger *Gottes* beschrieben

---

[1]) Hier nicht abgedruckt.

übergiebt (24, 12, vgl. אֱלֹהִים 31, 18 b), und es folgt durchaus richtig c. 32 (der Hauptsache nach aus E, vgl. oben[1])) mit der Geschichte vom goldenen Kalb, in welcher 32, 15 ff. die zwei Tafeln mit Gottesschrift aus 31, 18 zur Geltung kommen. So bilden 24, 12—14. 18 aβ.b. 31, 18*. c. 32 einen geschlossenen, in seiner Reihenfolge belassenen Zusammenhang aus E.

Die beiden Unterbrechungen desselben stammen aus P, denn auch 24, 15—18 aα sind = P, wie die untrüglichen Kennzeichen der Erscheinung des כְּבוֹד יְהוָה, und des Wohnens Jahwe's in der Wolke beweisen (vgl. Ex. 16, 10. 40, 34 f. Lev. 9, 6. 23. Num. 14, 10. 21. 16, 19. 17, 7). Hier liegt deutlich die Einleitung zu der Gesetzesoffenbarung bei P vor, an die cc. 25—31 unmittelbar anschliefsen. Das nächste Stück zur Anknüpfung nach rückwärts ist 19, 1: „Im dritten Monat vom Auszug der Kinder Israel aus Aegyptenland . . . an diesem Tage kamen sie in die Wüste Sinaj . . . 24, 15: und Mose stieg auf den Berg, und die Wolke verhüllte den Berg und die Herrlichkeit Jahwe's ruhte auf dem Berge Sinaj u. s. w.“ Viel braucht nicht zu fehlen.

Weniger befriedigend ist, um zu E zurückzukehren, der Zusammenhang von 24, 12 nach rückwärts, da jede bestimmte Angabe über den Inhalt der Gotteschrift auf den zwei Tafeln fehlt. Das Zehngebot in c. 20 ist nach Deut. 5, 19 gemeint, kann es auch von allem Gegebenen allein sein einerseits wegen seiner Kürze und anderseits, weil in v. 7 der Bund auf Grund eines „Bundesbuches“ geschlossen ist, in welches nach v. 4 *Mose selbst* alle Worte Jahwe's eingeschrieben hat. Aber eben durch das Zwischeneintreten dieses Bundesbuches rückt c. 20 viel zu weit fort, und so entsteht die Unklarkeit. Ebenso unklar und zu umfassend lautet dementsprechend v. 12: „dafs ich

---

[1]) Hier nicht abgedruckt.

dir gebe die Steintafeln und das Gesetz und das Gebot, welche ich geschrieben habe sie zu lehren." Das אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי gehört zweifellos unmittelbar hinter לֻחֹת הָאֶבֶן. Die folgenden Worte könnten dann Object zu כָּתַבְתִּי und durch ein בָּם statt des ו angeknüpft gewesen sein („dafs ich dir die Tafeln gebe, auf welche ich das Gesetz und das Gebot geschrieben habe, sie zu lehren")[1]). Es handelte sich dann *nur* um den Inhalt der Tafeln, aber die Unklarheit bliebe dieselbe. Oder die folgenden Worte blieben durch ו zweites Objekt zu „dafs ich dir gebe", dann empfinge Mose aufser den Tafeln noch „das Gesetz und Gebot", womit er das Volk belehren sollte[2]) : dann würde aus der Unklarheit geradezu ein Widerspruch. Denn die letzteren könnten doch nur die einzige fernere Gesetzsammlung von E, d. i. das Bundesbuch c. 21—23 bezeichnen; dies aber ist nach dem vorliegenden Zusammenhang (v. 4—7) schon von Mose niedergeschrieben und dem Volke vorgelesen. Und doch mufs dies der Hauptsache nach die richtige Lösung sein, weil so die Umsetzung erklärt wird : sie ist erfolgt, als der Widerspruch geschaffen wurde und dient ihn zu verbergen, wobei man die Unklarheit in den Kauf nahm[3]). Das will sagen, dafs einst 24, 12 dicht an die Mitteilung

---

[1]) Allenfalls könnte derselbe Sinn durch Annahme eines ἓν διὰ δυοῖν aus den vorliegenden Worten gewonnen werden (Ges. 155. 1. A.).

[2]) So zuerst Kuenen Th. T. 81 S. 194 f.

[3]) Auch weitere Veränderungen können dabei vorgenommen sein. הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה klingt nach späteren Quellen (nur der plur. תּוֹרוֹת sicher bei E Ex. 18, 16. 20), und in dem לְהוֹרֹתָם möchte ich ein zweites Verbum וְהוֹרֵתִךָ „und damit ich dich lehre" vermuten, das mit dem אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי ans Ende gerückt und darum verändert wäre. Auch Dillmann läfst die Möglichkeit offen, dafs diese 2 oder 3 Worte später für andere eingesetzt seien. Blofser Zusatz (was Dillm. daneben freigibt) können die Worte nicht sein, weil v. 12. 14. 18 b einen langen Aufenthalt bei Jahwe voraussetzen, für den der Empfang der von Gott geschriebenen Tafeln nicht ausreicht (vgl. Kuenen).

des Zehngebots in c. 20 sich anschlofs, und das Bundesbuch samt der Bundschliefsung erst später an die jetzige Stelle eingeschoben ist [1]).

In den Ermahnungen und Verheifsungen zum Schlufs des Bundesbuches 23, 20—33 darf man einen Bestand aus E mit Zuversicht erwarten, wird sich aber, da der Schlufs des Gesetzbuches selbst so stark überarbeitet ist, darauf gefafst machen müssen, ähnlichem auch hier zu begegnen. Eine untrügliche Spur von E zeigt v. 28, die Verheifsung, dafs Gott die Hornisse (הַצִּרְעָה) in dem verheifsenen Lande vor Israel hersenden wolle, die Feinde vor ihm zu vertreiben (גֵּרֵשׁ); denn in Jos. 24, diesem wahren Musterstück für E, beruft sich Josua in v. 12 mit denselben Worten auf ihre Erfüllung, und weder hier noch dort läfst sich die Eintragung dieser ganz eigentümlichen Wendung annehmen. Sind die Vertriebenen dort Könige „des Amoriters", so beweist in Ex. 24, 29 f. die Einzahl des Suffixes in אֲגָרְשֶׁנּוּ, dafs auch hier nur *ein* Name an Stelle der drei gestanden hat, und das mufs wie dort הָאֱמֹרִי gewesen sein, die Gesamtbevölkerung des gelobten Landes bei E. Im Uebrigen fällt v. 28—30, die Verheifsung und Begründung der *allmählichen* Vertreibung, E zu. Das Vorhergehende und Nachfolgende ist vielfach vermehrt, schwerlich nur von einer Hand. Gegen E ist in v. 23 wiederum die Reihe von Völkern, statt des nach v. 29 f. vorauszusetzenden einzigen, auch greift die Vernichtung derselben (וְהִכְחַדְתִּיו, spätes Wort) v. 28 ff. vor; in v. 24 das Gebot der Zerstörung der Maṣṣeben, die doch 24, 4 von Mose selbst errichtet werden [2]); v. 27, dafs Gott seinen Schrecken vor ihnen

[1]) Kuenen meint wegen des bestimmten „*die* steinernen Tafeln" annehmen zu müssen, dafs sie vorher bei E schon erwähnt gewesen seien; einfacher wird man annehmen, dafs eine ausreichende erste Einführung hier durch die Ueberarbeitung beseitigt sei.

[2]) Man könnte erwidern, dafs die M. 23, 24 nur als *heidnische* zerstört werden sollten, wenn nicht andere Quellen (Lev. 26, 1. Deut. 16, 22) sie gänzlich verpönten. Deren Einflüsse lassen sich hier spüren.

hersenden werde, dafs alle Feinde vor ihnen fliehen, ist Deutung der Hornisse in v. 28; 31b—33 hinken überflüssig nach[1]). So darf man in 20—22 (am sichersten 20. 21a. 22a). 25 (mit Ausnahme des ersten Satzes, der stört und schon durch das „ihr" statt „du" sich als Einschub verrät). 26. 28—31a, immer unter Vorbehalt kleinerer Aenderungen, den Grundstock aus E suchen: das Versprechen der Leitung durch den Engel, die Mahnung zum Gehorsam, die Verheifsung des Segens und der Hülfe zur Eroberung des Landes. Eine andere *Quellenschrift* verrät sich nirgends; sie ist umsoweniger zu erwarten, da sich wesentlich dasselbe, was diese Einschübe bringen, auch in c. 34 im Bereiche von J findet. Wenn aber die Verheifsungen bei E zu Ende des Bundesbuches sich nur auf die Einwanderung in das gelobte Land und dessen Eroberung beziehen, so mag auch darin wieder ein Wink gefunden werden, dafs dasselbe, wie oben schon erschlossen, einst eine andere Stelle eingenommen hat: man wird daraus die positive Vermutung ableiten dürfen, dafs es am Ende der Wüstenwanderung, dicht vor dem Einzug in das gelobte Land, gestanden hat.

Weiter zurück bleibt noch der Abschnitt zwischen dem Zehngebot und dem Bundesbuch, 20, 18—26, bestehend aus zwei sehr verschiedenen Stücken, v. 18—21 (der Bitte des Volkes an Mose, die Gegenwart Gottes allein zu bestehen und seine Offenbarungen entgegenzunehmen) und v. 24—26 (dem Gesetz über Stoff und Bau der Altäre). Das erste Stück stammt sicher aus E, wie schon das dreimalige אֱלֹהִים beweist; doch sind in v. 18, wie es scheint, die Wahrnehmungen beim Herabsteigen Gottes aus J's Bericht in c. 19 ergänzt; statt וַיַּרְא 18b ist mit LXX (Kuenen) וַיִּרָא zu lesen. Das zweite, höchst eigentümliche und sicher sehr alte Stück bietet scheinbar gar keine Handhabe zur

[1]) Die sprachlichen Merkmale sind vielfach deuteronomistisch.

Bestimmung seiner Quelle : seine völlig abgerissene Stellung ist wohl der Hauptgrund, weshalb es meist J zugewiesen wird. Die vorhandenen Anzeichen aber weisen auf E. Bei der Bundschliefsung in c. 24, 4 ff. läfst E einen Altar bauen, und die dargebrachten Opfer heifsen ebenso wie 20, 24, עֹלֹת und שְׁלָמִים (das זְבָחִים in 24, 4 ist nur Determinativ zu 'שׁ). Kommt diese Verbindung auch anderwärts vor, so doch im Hexateuch genau so nur noch Ex. 32, 6 und Deut. 27, 6 f. Die letztere Stelle aber ist in v. 5 eine Wiederholung von Ex. 20, 25, und die Verse 6 und 7 scheinen geradezu zwischen v. 25 und 26 weggenommen zu sein, wo sie als positive Ergänzung fast unentbehrlich sind. Dafs diese Anlehnung und vielleicht Entlehnung des Deuteronomiums ein grofses Gewicht für E in die Wagschale legt, leuchtet ein, da Zehngebot und Bundesbuch der deuteronomischen Gesetzgebung zu Grunde liegen.

Dafs 20, 24 ff. nicht an der ursprünglichen Stelle steht, wird schon aus der mangelhaften Ueberleitung klar. V. 22 b nimmt sich in Gottes Munde höchst sonderbar aus und hat zwar mit dem Vorhergehenden, aber nichts mit dem Folgenden zu thun; v. 23 ist im ersten und zweiten Gebot 20, 3 ff. enthalten und gehört gar nicht hierher; in beiden widerspricht der plur. „ihr“ dem „du“ des Gesetzes. Aus diesem Grunde gehört auch die Anrede 22 a mit ihrem „Kinder Israel“ nicht zu v. 24 ff. V. 22 f. bemühen sich also einen Zusammenhang zu schaffen, wo keiner war, wir haben es mit einer redaktionellen Klammer zu thun. Der Anschlufs an das Bundesbuch wird durch die neue Ueberschrift 21, 1 wie durch die Verschiedenheit in Inhalt und Bau mindestens sehr erschwert. Das wichtige Stück scheint also von seiner ursprünglichen Stelle versprengt zu sein; wo es gestanden, läfst sich höchtens vermuten [1]).

[1]) Man könnte an die hinter 33, 6 in den Zusammenhang von E gerissene Lücke denken.

Fällt so jede Ueberleitung zu c. 21 ff. fort, so bestätigt sich daraus nur, was oben schon gefunden ist, dafs das Bundesbuch erst später diese Stelle erhalten hat. Dann aber gehörten auch die Verse 18—21 nicht an diese Stelle, wo sie ganz in der Luft hängen würden. Das beweist auch der Inhalt des Stückes. Denn nach v. 18 hat das Volk nur den Donner und Blitz wahrgenommen und spricht nun die Bitte aus, dafs Gott nicht zu ihnen reden möge (ohne עוד!), während er dies nach dem vorliegenden Text in v. 2—17 bereits gethan hätte. So ist denn Kuenen's Beobachtung zu billigen [1]), dafs v. 18—21 vor das Zehngebot gehören und unmittelbar an E's Einführung der Gottesoffenbarung 19, 19 anschliefsen. Der Zusammenhang lautet dann :

..... 19, 19 b: Mose redete, und *Gott* antwortete ihm im Donner. 20, 18 Und alles Volk sah die Donnerschläge und die Blitze, und das Volk fürchtete sich und erbebte und blieb ferne stehen 19. und sprach zu Mose: „Rede du zu uns so wollen wir hören, lafs aber *Gott* nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben!" 20. Und Mose sprach zu dem Volk : „Fürchtet euch nicht, denn euch zu versuchen ist *Gott* gekommen und damit seine Furcht auf euch liege, damit ihr nicht sündiget." 21. Und das Volk hielt sich ferne, Mose aber ging an das Wolkendunkel heran, worin *Gott* war. 20, 1. Und *Gott* redete alle diese Worte und sprach : 2. „Ich bin Jahwe dein Gott u. s. w."

Nach Schlufs des Zehngebots ist dann der Weg frei zu 24, 12 ff., dem Befehl, dafs Mose vollends zu *Gott* auf den Berg kommen und bei ihm weilen solle, um die Gebote auf Tafeln geschrieben [und wahrscheinlich weitere Offenbarungen] in Empfang zu nehmen, und es folgt dann die lückenlose Kette von Stellen, die oben (S. 224 Z. 5) aufgeführt wurde. So erklärt sich auch, dafs die Sünde Israels mit

[1]) Auch Wellh. erklärt sich Nachträge S. 327 damit einverstanden.

dem goldenen Kalbe nirgends als Bruch des c. 24, 3—8 geschlossenen Bundes bezeichnet wird. Wie das Deuteronomium hiefür noch fernere Stützen bietet, hat Kuenen glänzend dargethan.

Ueber den Aufbau der Geschichte von Israels Versündigung mit dem goldenen Kalbe ist im vorhergehenden Abschnitt kurz gesprochen [1]); über c. 33. 34, 1—9 mufs hier noch gehandelt werden. Nirgends ist die Verwickelung gröfser, sie ist auch durch die eingehende und höchst sorgfältige Arbeit von Kuenen (Th. T. 81) nicht beseitigt und wird es hier nicht werden. Der Thatbestand ist folgender. Drei Gegenstände sind in diesem Knäuel zusammengewirrt: A. Die Folgen des Abfalls und die Herstellung eines, wenn auch herabgeminderten, Gnadenverhältnisses zwischen Jahwe und dem Volk. B. Wunsch und Gewährung einer besonderen Gnadenoffenbarung an Mose, wodurch jenes erste mehrmals bis zur Unverständlichkeit durchschnitten wird. C. Die Vorbereitung zu der jahwistischen Bundschliefsung, welche dann von 34, 10 an erfolgt [2]).

Zu A gehört vor allem der Abschnitt 33, 1—11 aus E, in welchem bereits eine Lücke hinter v. 6 (Befehl und Ausführung der Stiftshütte) festgestellt ist. Entfernt man noch (zum mindesten) v. 2 und 4b als Glossen, so darf man Kuenen's Vermutung über den ursprünglichen Zusammenhang billigen, dafs Gott zuerst seine Zusage das Volk selbst in seine neue Heimat zu führen gänzlich zurücknimmt, dann aber [doch wohl durch des Volkes Trauer in 4a bewogen] seine Strenge dahin mildert, dafs er ihm in der Stiftshütte [und, wie man ferner vermuten mufs, der Lade Jahwe's] *aufserhalb des Lagers* eine Offenbarungs-

[1]) Hier nicht abgedruckt.

[2]) Wie Dillmann in 33, 12—23. 34, 1—9 eine besonders schöne, zusammenhängende Darstellung (aus J) finden kann, innerhalb deren er nur 33, 14—16 hinter 34, 9 einrückt, ist schwer zu verstehen.

stätte gewährt, bei welcher Mose der Mittler des Volkes wird. Endlich gehört dahin die Wiederherstellung der zerbrochenen Gesetzestafeln, wozu die Einleitung in 34, 1 ff. steckt, die Ausführung *vielleicht* in 34, 28 b. Damit dürfte man sich zufrieden geben, wenn nicht das Ringen Mose's um die Gegenwart Gottes im Volke auch nach dieser Erledigung immer wiederkehrte und den Zusammenhang bis zur Unverständlichkeit zerrisse: so 33, 12 a. 14 f. 34, 9. In 34, 14 wird die vorher nur halb gewährte Bitte ganz gewährt, in v. 15 und 34, 9 bittet Mose von neuem, als ob keine Gewährung vorhergegangen.

Zu B gehört 33, 12 b. 13; 16? 17—23; 34, 6—8, drei Abschnitte, die sich zu einander verhalten wie Bitte, Zusage und Erfüllung. Bieten diese Abschnitte auch mancherlei Zeichen späterer Abfassung und Vermehrung (von denen hier abgesehen wird), so scheint es doch unmöglich, ihnen eine quellenhafte Grundlage abzusprechen. Einmal, weil sie so wunderlich mit den Bestandteilen von E oder davon abhängigen Wendungen durchsetzt sind; sodann weil sie auf eine schwere Verschuldung gar keine Rücksicht nehmen (33, 13. 16); und endlich, weil einige Wendungen entschieden auf J hinweisen. Die Redensart אִם־נָא מָצָאתִי חֵן 33, 13, vgl. 12 b. 16. 17. [34, 9] gehört im Hexateuch nur J; נִפְלִינוּ 33, 16 weist nach Ausdruck und Inhalt nur auf Ex. 8, 18. 9, 4. 11, 7 aus J; ebendort עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה; in 34, 8 וַיְמַהֵר וגו׳ und וַיִּקֹּד וַיִּשְׁתַּחוּ. Nach alledem muſs hier ein Stück aus J eingearbeitet sein, das vielleicht schon in J und ebenso bei und nach seiner Einfügung überarbeitet ist (vgl. besonders 33, 18—23. 34, 6 f.).

Daſs endlich in 34, 1 ff. eine Einleitung zu der jahwistischen Gesetzesoffenbarung in 34, 10 ff. = C stecke, nehmen Kuenen und Wellh. an; aber man darf diese nicht, wie Wellh. thut, auf Kosten von E (hier A) behaupten wollen, d. h. des Abschlusses der Geschichte vom goldenen

Kalb. Möchte man v. 1 von כָּרִאשֹׁנִים an und dieses Wort in v. 4 als Zusatz streichen (Wellh.[1]), was doch sehr gewaltsam verfahren heifst, so bleibt immer noch הִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר in v. 4 und das artikellose שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים, das augenscheinlich von 34, 1 und v. 4a überhaupt nichts weifs. Daher mufs man mit Kuenen beide hier verbunden finden[2]), ebenso wie in v. 28 (vgl. oben), und so bleibt es das Wahrscheinlichste, dafs die Ueberlieferung von den zwei Tafeln, die, sei es von Gott, sei es doch in seiner Gegenwart mit den Grundgesetzen beschrieben waren, J und E gemeinsam war.

Nehmen wir nun an, dafs B aus J schon bei einer früheren Redaction mit A aus E vereinigt war, so dient die oben begründete Annahme, dafs C, die jahwistische Gesetzgebung, erst durch eine andere Redaktion hinzugefügt wurde, wesentlich zur Erklärung der jetzt aufs äufserste gesteigerten Verwirrung. Für B aus J wird man ferner annehmen müssen, dafs auch darin die Frage der Leitung Israels durch Jahwe behandelt wurde, und eben dies veranlafste, das Stück am Ende der Abfallgeschichte einzurücken. So wird sich besonders die Verwirrung in 33, 14—16. 34, 9 am ehesten erklären.

Die J-Bestandteile in 34, 1 ff. knüpfen mit v. 3 deutlich an 19, 12 an, und es ist schon bemerkt worden, dafs es sich hier um eine *erste* Offenbarung handeln mufs. Man wird also vermuten dürfen, dafs die jahwistischen Bestandteile von c. 19 und die eben mit B und C bezeichneten in der Quelle J ein zusammenhängendes Stück gebildet

---

[1]) Daneben ist die Veränderung von וְכָתַבְתִּי in וְכָתַבְתָּ in v. 1 (Wellh.) überflüssig und ohne Streichung des ganzen Halbverses unzureichend.

[2]) Kuenen scheidet v. 2 (?). 3. 5 für J aus, genauer wird man 2b ohne בַּבֹּקֶר, 3. 4 von וַיַּעַל an, 5a. 8 dafür halten können; freilich ist dann keine der beiden Fassungen bei dem Zusammenschlufs ganz unversehrt geblieben, was nicht Wunder nehmen kann.

haben, den einzigen jahwistischen Bericht von der Gesetzesoffenbarung, das Seitenstück für Zehngebot, Bundesbuch und Bundschliefsung in cc. 19. 20. 21—23. 24.

Es ergibt sich nun hier ein weiterer Grund für das oben erschlossene Verfahren von JE, dafs er nämlich die Selbständigkeit der jahwistischen Gesetzgebung vernichtete und, was ihm davon der Erhaltung wert schien, einfach in das Bundesbuch einarbeitete. Nach der hier viel reicher fliefsenden Quelle E war am Ḥoreb-Sinai kein Gesetz aufser dem elohistischen Dekalog dem Volke mitgeteilt. Bei J aber empfängt Moše die Bundesworte, um auf deren Grund sofort, am Sinai, einen Bund des Volkes mit Jahwe zu schliefsen. Das vertrug sich nicht mit jener deutlichen Aussage. Da nun die jahwistische Gesetzgebung nur als weitere Ausführung dessen erschien, was am Ende des Bundesbuches stand, so ergab sich der Ausweg, das Mehr dort, geschichtlich am Ende der Wüstenwanderung, einzuarbeiten. Als später das Bundesbuch von dort an den Sinai verlegt wurde, fiel jener Grund fort, und es konnte nun auch die jahwistische Gesetzgebung in ihrem ganzen Umfang = c. 34 an die Kette der dortigen Ereignisse angeschlossen werden.

Das letzte Stück, c. 34, 29—35, wie Mose Antlitz strahlte, als er von Jahwe zurückkam, redet die Sprache von P, vgl. besonders הָעֵדוּת v. 29 (Tabelle Nr. 43) und הָעֵדָה (אַהֲרוֹן וְכָל־הַנְּשִׂאִים בע׳) v. 31 (Tab. Nr. 17). V. 33—35 von dem Schleier gibt sich deutlich als Ausspinnung des Vorhergehenden; ob 29—32 aus der Quelle P stammt (Anschlufs an c. 31) oder Zusatz in seiner Redeweise ist, mag dahingestellt bleiben. Kein Vers des Abschnittes hat mit J oder E zu thun. —

Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse mag den Beschlufs machen. Der Quelle E gehört a) die schriftstellerische Grundlage der Darstellung von der Gesetzgebung am Ḥoreb-Sinai, bestehend aus der einen Hauptschicht von

c. 19; c. 20, 18—21; dem Zehngebot c. 20, 1—17 in seiner Urgestalt; c. 24, 12—14. 18 aβ. b. 31, 18*. c. 32—34, 1—5. 28 b unter, vielfach unsicherer, Ausscheidung von späteren Erweiterungen und in 33, 12 ff. 34, 1—5. 28 auch Bestandteilen von J. b) Das erst später hierher gesetzte Bundesbuch cc. 21—23, vielfach erweitert und insbesondere in c. 23 aus J interpolirt, dazu die Bundschliefsung in c. 24, 1—11, ebenfalls am Anfang und Ende überarbeitet. c) Das versprengte Gesetz Ex. 20, 24 f. Deut. 27, 6 f. (?). Ex. 20, 26.

J gehören vorbehaltlich etwaiger Ueberarbeitung die in die Geschichtserzählung verwobenen Gesetze Ex. 12, 21—27. 13, 3—16; von der Sinai-Gesetzgebung die andere Schicht von c. 19; Vorbereitungen und Gespräche, die in c. 33. 34, 1—9 versprengt sind (vielfach erweitert) und die ebenfalls erweiterte Gesetzgebung der Bundesworte in 34, 10—26 mit dem Bundesschlufs v. 27 f.

Zum hebräischen Klagelied.

Von K. Budde.

Gerade zehn Jahre sind verflossen, seit ich meine Abhandlung „Das hebräische Klagelied“ (vgl. diese Zeitschrift Jahrg. II S. 1 ff.) niederschrieb. Ihr Ergebnis ist wohl heute Gemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft geworden; dafs die zünftigen Metriker daran vorübergehen oder es ablehnen, spricht eher dafür als dagegen. Mancherlei Nachträge habe ich heute zu meinen Beobachtungen zu geben : das Alte Testament birgt viel mehr Gedichte im Ḳina-Vers, als ich damals aufgeführt habe. Sie wurden übersehen, teils weil mein Auge dafür noch nicht ausreichend geübt und geschärft war, teils weil ich selbst noch

nicht wagte, alle Folgerungen aus dem Beobachteten zu ziehen. Gewiſs wird es der Anerkennung des Gebotenen die Wege gebahnt haben, daſs ich nicht gleich zu kühn vorging: heute ist kein Grund mehr hinter dem Berge zu halten, auch bedenkliche Schritte könnten die Sache nicht mehr in Gefahr bringen. Solche zu thun, ist freilich meine Absicht nicht.

1. Der Ḳina-Vers bei Deutero-Jesaja.

In meiner Abhandlung S. 36 f. erkannte ich für Deutero-Jesaja nur ein einziges Klagelied an, c. 47, und wagte den Vers selbst da nur in v. 1. 5. 8. 10. 11. 14 mit Sicherheit zu finden. In Wirklichkeit enthält das Buch Deutero-Jesaja mehr Absätze im Ḳina-Vers, als Israel Stämme hat, und geschlossene Durchführung ist innerhalb jedes Absatzes mit ziemlicher Sicherheit nachzuweisen. Der Reihenfolge nach werde ich sie behandeln[1]).

1) *40, 9—11.* *9* hat zu Anfang und zu Ende einen guten Vers: Schluſs des ersteren ציון, Hälfte לך, Beginn des letzteren אמרי, Hälfte יהודה. Was dazwischen liegt, wäre auf zwei Verse zu ergänzen oder auf einen zu kürzen. Das letztere halte ich für richtig und streiche demgemäſs מבשרת ירושלם als Einschub nach מ׳ ציון; קולך bildet dann die Hälfte. *10* a und b je ein Vers: Hälften יבוא (das erste Glied etwas lang), אתו. *11* 2 Verse: Schluſs יקבץ, Hälften ירעה, ישא (l. בחיקו st. ובחיקו).

2 Verse unter 7 sind beschädigt. Vgl. zu v. 10 c. 62, 11 unten unter 13).

2) *44, 23—28.* *23* a 2 Verse: Schluſs ארץ, Hälften יהוה, רנה. *23* b 1 Vers: Hälfte יעקב. *24* a 1 Vers: Hälfte נאלך. *24* b zerlegt sich jetzt in 3 gleich lange Versglieder,

[1]) a und b heiſst stets: bis zum Atnach und vom Atnach an. „Bis" schlieſst mir stets die genannte Ziffer oder das genannte Wort ein. „Schluſs" und „Hälfte" bezieht sich stets auf den Ḳina-Vers.

zu vermuten ist, daſs der Umfang früher 2 Ḳina-Verse bildete. *25* a und b je 1 Vers: Hälften בדים, אחור. *26* a 1 Vers: Hälfte עבדו (statt ועצת מלאכיו, das ohnehin schwierig ist, dürfte ועצתו zu lesen sein). *26* b schlieſst mit 1 guten Vers von ולערי an, Hälfte תבנינה; dem Anfang fehlt das kürzere Glied, vgl. 28 b, wo der Tempel es füllt. *27* a und b 1 Vers. *28* a und b je 1 Vers: Hälften רֵעי (כל zu streichen?), תבנה (vorher lies לאמר st. ולאמר).

4 Verse unter 14 sind beschädigt.

3) *c. 45, 14—25.* Gietmann hat doch recht gesehen, wenn er hier den Vers von Thr. 1—4 und Jes. 14 erkannte; allerdings sind einige Verse verstümmelt. Das Stück beginnt in v. 14 nach den einleitenden Worten mit יגיע. V. *14* 4 gute Verse: Schlüsse מדה, ילכו, יתפללו; Hälften כוש, יהיו, ישתחוו, עוד. V. *16* b ein guter Vers, Hälfte בכלמה. V. *17* 2 Verse = a und b, Hälften ביהוה, תכלמו. In v. *15* a schieſst מושיע über, in *16* a fehlt die kürzere Hälfte: sollte sie אין מושיע oder מאין מושיע gelautet haben? V. *18* a 3 Verse: Schlüsse האלהים, כוננה, Hälften השמים, ועשה, בראה. Vielleicht ist כי כה אמר am Anfang zu streichen. V. *18* b nur das erste Glied; vielleicht hat das zweite wie in v. 14 אפס אלהים gelautet. V. *19* a 2 Verse: Schluſs חשך, Hälften דברתי, יעקב. V. *19* b 1 Vers: Hälfte צדק. *20* a 1 Vers: Hälfte יחדו; *20* b 2 Verse: Schluſs פסלם, Hälften הנשאים, אל־אל (beide Verse nicht gut gebaut). *21* b 3 Verse: Schlüsse הגידה, מבלעדי, Hälften מקדם, עוד, ומושיע (die Teilung des zweiten bloſs rhythmisch. Modif. 3) vgl. D. hebr. Kl. S. 7). *21* a unvollständiger Vers, hinter והגישו fehlt das Objekt. *22* a 1 Vers: Hälfte והושעו. *22* b nur die erste Hälfte, vielleicht fehlt אפס אלהים vgl. 18 b und 14. *23* a 1 Vers: Hälfte צדקה, die Einführungsformel כי נשבעתי ist vielleicht nicht dazu zu ziehen. *23* b 1 Vers: Hälfte ברך. *24* a 1 Vers, die erste Hälfte bis אמר lies לאמר אך ביהוה. *24* b 1 Vers:

lies יבואו יבשו, Schlufs der ersten Hälfte. *25* 1 Vers: Hälfte ויתהללו.

Dem Versmafs nach in Unordnung sind also nur 5 Verse unter 30, einige weitere etwas locker gebaut.

4) *c. 47.* Das ganze Capitel bildet ein zusammenhängendes Ḳina-Stück. V. *1*a 2 Verse: Schlufs בבל (davor בת vielleicht zu streichen), Hälften עפר, כסא. *1*b 1 Vers: Hälfte לך. *2* 2 Verse: Schlufs צמתך, Hälften קמח, שוק. Dillmann findet hier wie 23, 16 die Weise des Volksliedes. Hier mufs es die des Klageliedes sein, es ist Modification 1, zwei kleine Sätze im ersten Gliede (D. hebr. Kl. S. 7). V. *3* ist gründlich zerstört, meinen Herstellungsversuch zu 2 Versen unterdrücke ich; in b könnte man wenigstens hinter נקם nach LXX ein ממך ergänzen. *4* allenfalls 1 Vers: Hälfte שמו; doch halte ich den Vers für eingeschoben. *5*a und b je Vers: Hälften בחשך, לך. *6*a 1 Vers: Hälfte נחלתי, doch dürfte dies Wort oder besser חללתי eines Dublette des andern sein. *6*b 1 Vers: Hälfte רחמים, das zweite Glied überfüllt, wahrscheinlich nur הכבדת עלך ursprünglich. *7* 2 Verse: Schlufs עד (Ewigkeit), Hälften אהיה, לבך. *8*a 2 Verse: Schlufs לבטח, Hälften עדינה, אני. *8*b 1 Vers, Hälfte אלמנה, ולא wird zu streichen sein. *9* 3 Verse: Schlüsse אחד, כשפיך, Hälften אלה, עליך (streiche die Worte שכול ואלמן; dem dritten Vers fehlt das kürzere Glied). *10*a 2 Verse: Schlufs ראני, Hälften אמרת, דעתך (doch fehlt dahinter ein drittes Wort, wohl הִתְעֵךְ). *10*b 1 Vers: Hälfte אני. *11*a 2 Verse: Schlufs שחרה, Hälften רעה, הוה (das לא beidemal nicht als Tonwort gezählt). *11*b 1 Vers: Hälfte פתאם, wenn nicht am Ende ein עֱמֹד ausgefallen und dann der Teilstrich hinter שאה zu setzen ist. *12*a 2 Verse: Schlufs כשפיך, Hälfte בחבריך; vom zweiten fehlt das kürzere Glied. *12*b 1 Vers: Hälfte הועיל. *13*a 1 verstümmelter Vers: hinter נלאית wird ein ברב חכמתך oder dergleichen übersprungen sein. *13*b 2 Verse: Schlufs שמים,

Hälften ויושיעך, לחדשים. *14* a 2 Verse : Schlufs שרפתם, Hälften כקש, נפשם. 14 b ein Vers : Hälfte לְחֻמָּם; נגדו zu streichen? *15* 2 Verse: Schlufs מנעוריך, Hälften יגעת, תעו.

Dem Versmafs nach sicher in Unordnung etwa 10 Verse unter 36. Das Stück ist auch dem Sinne nach eine Ḳina.

5) *50, 4—11.* Der Anfang v. 4 f. ist sehr verdorben. Den Anfang bildet ein guter Vers *4* aβ : Schlufs למודים, Hälfte לי; ebenso *5* a, Hälfte אזן. Ich setze בבקר בבקר יעיר לי אזן aus 4 b als längeres Versglied von 5 b ein; לשמע כלמודים ist nur das kürzere Glied eines aus dem zum Teil verstümmelten Rest von v. 4 zu bildenden Verses. Also v. 4 + 5 = 4 Versen. *6* a und b je 1 Vers : Hälften למכים, הסתרתי. *7* a und b je 1 Vers : Hälften לי, כחלמיש. *8* a und b je 1 Vers : Hälften אתי, משפטי. *9* a und b je 1 Vers : Hälften לי, יבלו. *10* a 1 Vers : Hälfte יהוה. *10* b 2 Verse: Schlufs לו, Hälften חשכים, יהוה. *11* a 1 Vers : Hälfte אש. *11* b 2 Verse : Schlufs בערתם, Hälften אשכם, לכם.

Ein vortreffliches Stück; nur 2 Verse im Anfang sind durcheinander geworfen unter 18 im Ganzen.

6) *51, 9. 10.* *9* a 2 Verse : יהוה, Hälften עז, קדם. *9* b 1 Vers : Hälfte רהב. *10* a und b je 1 Vers : Hälften ים, דרך.

Vier tadellose Verse.

7) *51, 17—20.* *17* a 2 Verse ; Schlufs ירושלם, Hälften das 2. התעוררי (erstes Glied 2. Modif.), יהוה. *17* b 1 Vers : Hälfte התרעלה. *18* a und b je 1 Vers : Hälften לה, בידה (die beiden כל zu streichen?). *19* a und b je 1 Vers : Hälften קראתיך, והחרב. *20* b 1 Vers : Hälfte יהוה. *20* a mufs verdorben sein, ich setze die Hälfte bei שכבו und streiche בראש כל חוצות als Einschub aus Thr. 2, 19. 4, 1.

Ein Vers unter 9 ganz verdorben, 2 weitere mit zu schwerem 2. Glied.

8) *52, 1. 2.* *1* a 1 Vers : Hälfte עזך, vor ציון wird

בת oder בתולת ausgefallen sein, vgl. 47, 1. 5. *1* b 2 Verse: Schlufs הקדש, Hälften תפארתך, עוד. *2* a und b je 1 Vers: Hälften קומי (lies dann שביה statt שבי), צוארך.

Ein Vers unter 5 verstümmelt.

9) *52, 7—11.* *7* a 2 Verse: Schlufs מבשר, Hälften ההרים, טוב. *7* b 1 Vers: die 2. Hälfte ist ausgefallen, etwa ein בָּא גֹאֲלֵךְ. *8* a und b je 1 Vers: Hälften קול, וראו. *9* a und b je 1 Vers: Hälften יחדו, עמו. *10* a und b je 1 Vers: Hälften קדשו, ארץ. *11* a und b je 1 Vers: Hälften משם, הברו (das 2. Glied etwas schwer, כליו zu lesen?). Schwerlich ist v. 11 fortzulassen, erwünscht wäre die Hinzunahme auch des 12. Verses.

Ein Vers unter 11 verstümmelt.

Es leuchtet ein, dafs 6—9 auf das genaueste zusammen gehören, einen Liederkranz bildend; auf jedes oder vielleicht ursprünglich auf die drei ersten folgt ein erläuterndes Stück in der gewöhnlichen Redeweise des Propheten, in welchem Jahwe selbst das Wort nimmt (51, 11 ist natürlich zu streichen). Die Zusammengehörigkeit der drei ersten erhellt aus dem zweimaligen עורי עורי 51, 9. 52, 1, dazwischen התעוררי התעוררי 51, 17. Dafs 52, 7 ff. zu alle den Aufforderungen die That hinzubringt, leuchtet ein, besonders aus v. 10a verglichen mit 51, 9 ff. Ein überaus reich gebautes Stück, sehr lehrreich für die Verwendung des Ḳina-Verses bei Deutero-Jesaja.

10) *56, 9—57, 13.* *56, 9* 1 Vers: Hälfte לאכל, der natürliche Einschnitt, das erste כל vielleicht zu streichen. *10* a 2 Verse: Schlufs ידעו, Hälften כלם, אלמים. Rhythmisch ist der erste Vers in Ordnung, für den Sinn vermute ich hinter ידעו ein לראות und dem entsprechend im ersten Gliede צפי עמי. Mit Klostermann צפו zu v. 9 zu ziehen, erweist sich in jeder Hinsicht als unmöglich. *10* b 1 Vers: Hälfte שכבים, dahinter ergänze ich במשכב. *11* a 2 Verse: Schlufs שבעה, Hälften נפש, רעים. Dies letzte Wort ist als רָעִים noch einmal zu wiederholen, „schlechte

Hirten“, und damit die Ratlosigkeit der Ausleger zu beseitigen, vgl. zum Wortspiel 57, 6a. *11*b 1 Vers : Hälfte פנו. Das zweite Glied ist überfüllt, לבצעו und מקצהו sind Doppelgänger. Wahrscheinlich ist לבצעו zu streichen, vgl. LXX ἕκαστος κατὰ τὸ ἑαυτοῦ. *12*a und b je 1 Vers : Hälften יין, מחר. *57, 1*a 1 Vers : Hälfte איש (Einschnitt blofs rhythmisch, Modif. 3). *1*b 2 Verse : Schlufs מבין, Hälften נאספים, הרעה. *2*a 1 Vers : Hälfte ינוחו, statt יבוא etwa באי zu lesen? *2*b ist dann nur ein zweites Glied, das erste ausgefallen. Man könnte statt dessen הלך נכחו an den Anfang des Verses versetzen, Hälfte שלום[1]; aber der zu lange rhythmisch lahme Vers befriedigt nicht. Jedenfalls hat v. 2 gelitten. *3. 4* 4 Verse : Schlüsse ענֻנה, תתענגו, לשון; Hälften הנה, מנאפת וזנה (so nach Klostermann), פה, פשע. *5*a und b je 1 Vers, jedes zweite Glied vermehrt. Beide תחת sind zu streichen. Zuerst drang das erste nach berühmtem Muster ein, obgleich man sich nicht *unter* jedem grünen Baum *an* den Terebinthen erhitzen kann (natürlich wurde באלים als „Götzen“ verstanden), dann ebenso widersinnig das zweite, da zu סעפי הסלעים vielmehr ב zu ergänzen ist. *6*a 1 Vers : Hälfte חלקך. *6*b 2 Verse : Schlufs מנחה, Hälfte נסך, vom zweiten fehlt das kürzere Glied. *7*a und b je 1 Vers : Hälften ונשא, עלית. *8*a 1 Vers : Hälfte זכרונך. *8*b 2 Verse : Schlufs משכבך, Hälften ותעלי, מהם. Die Worte יד חזית am Ende schiefsen über, vielleicht ist das längere Glied verloren oder sind die beiden Worte unverständlicher Rest eines ganzen Verses. *9*a und b je 1 Vers : Schlufs רקחיך, Hälften בשמן, מרחוק. *10*a und b je 1 Vers : Hälften ינעת, מצאת. *11*a 2 Verse : Schlufs תכזבי, Hälften ותיראי, זכרת (das zweite לא zu streichen?). *11*b 1 Vers : Hälfte מעולם. *12. 13* 4 Verse : Schlüsse מעשיך, קבוציך [שקוציך?], הבל, Hälften צדקתך, בזעקך, ריח, ארץ.

---

[1]) Vorschlag eines meiner Schüler.

8 oder 9 Verse unter 40 oder 41 sind nicht in Ordnung. Es ist zu beachten, daſs dies Stück als schwere Strafrede auch dem Sinne nach zur Ḳina paſst. Der neue Anfang mit 56, 9 wie der Schluſs mit 57, 13 ist längst beobachtet.

11) *60, 14. 15.* *14* a 2 Verse: Schluſs מעניך, Hälften שחוח, רגליך. *14* b 1 Vers: Hälfte יהוה (streiche ציון). *15* a und b je 1 Vers : Hälften ושנואה, עולם.

Ein Vers unter 5 überfüllt, wie auch ohne dies ersichtlich. Das Stück beginnt mitten im Zusammenhang.

12) *60, 17 b—20.* *17* b 1 Vers : Hälfte שלום. *18* a und b je 1 Vers : Hälften בארצך, חומתיך. *19* a 2 Verse : Schluſs יומם, Hälften השמש, ירח (lies ולנגה לילה ירח). *19* b 1 Vers : Hälfte עולם. *20* a und b je 1 Vers : Hälften שמשך, עולם.

Ein Vers unter 8 verstümmelt, wiederum an sich klar. Das Stück beginnt ebenso wie das vorige mitten aus dem Zusammenhang.

13) *62, 4—12.* *4* a 2 Verse : Schluſs שממה, Hälften עזובה (streiche לא יאמר עוד), בה. *4* b 1 Vers : Hälfte בך. *5* a und b je 1 Vers : Hälften בתולה, כלה. *6* a 2 Verse : Schluſs שמרים, Hälften הלילה ירושלם. *6* b 1 Vers : Hälfte יהוה. *7* 2 Verse : Schluſs יכונן, Hälften לו, ירושלם. *8* a 1 Vers: Hälfte בימינו. *8* b 2 Verse: Schluſs לאיביך, Hälften עוד, תירושך. *9* a und b je 1 Vers : Hälften יאכלהו, ישתהו. *10* a 1 Vers : Hälfte בשערים. *10* b 2 Verse : Schluſs מאבן, Hälfte המסלה; dem zweiten fehlt das kürzere Glied. *11* a 2 Verse : Schluſs הארץ, Hälften השמיע, ציון. *11* b 1 Vers : Hälfte אתו. *12* a und b je 1 Vers : Hälften הקדש, דרושה.

Nur 2 Verse unter 23 sind erweitert oder verstümmelt.

14) *63, 7—12 a.* *7* 3 Verse : Schlüsse יהוה, טובו (lies so und streiche לבית ישראל), Hälften אזכיר, יהוה (beim Athn.), כרחמיו (vorher l. גמלנו nach LXX und Klosterm.). *8* und *9* a 4 Verse : Schlüsse ישקרו, צרתם, הושיעם, Hälften המה, למושיע, ומלאך (vorher lies לא צִר „kein Bote noch

Engel, sein Antlitz half ihnen“, l. הוֹשִׁיעָם), וּבְחֶמְלָתוֹ. *9* b 1 Vers : Hälfte וַיְנַשְּׂאֵם. *10* a und b je 1 Vers : Hälften ועצבו, לאויב. *11* a 1 Vers : Hälfte עולם (statt עמו l. עבדו). *11* b 2 Verse : Schlufs צאנו, Hälften מים (vorher doch wohl מעלם), בקרבו. *12* a 1 Vers : Hälfte משה. Der Ḳina-Vers verliert sich von jetzt an, obgleich der Zusammenhang weitergeht.

Ein Vers unter 14 ist erweitert, der Verdeutlichung halber.

15) *65, 2. 3a?* *2* a und b je 1 Vers : Hälften היום, טוב. *3* a 1 Vers : Hälfte אתי. Die nahe Inhaltverwandtschaft mit 57, 1 ff. macht es schwer, dies vorübergehende Auftauchen des Ḳina-Verses ganz zu übersehen; doch wage ich keine sichere Entscheidung.

Dies die Stücke, die ich gefunden habe. Mufste bei dem letzten die Möglichkeit offen gelassen werden, dafs absichtslos einige Sätze sich in die bekannten Formen schmiegen, so gibt es häufigere Stellen, die ich übergangen, wo man zweifeln kann, ob nicht doch eine Ḳina unter Trümmern vergraben liegt. Vielleicht gelingt es noch, die eine oder die andere dazu zu gewinnen; doch glaube ich nicht, dafs das Bild sich wesentlich verschieben würde.

Will man nun die Tragweite dieses Vorkommens bei Deutero-Jesaja richtig bestimmen, so gilt es zuerst zu streichen, was dem höchst eigenartigen Schriftsteller, den wir so bezeichnen, nicht gehört. Darüber gehen ja die Ansichten weit auseinander; die meinige zu begründen, ist hier nicht der Ort, aber nur sie kann ich zu Grunde legen. In wesentlicher Uebereinstimmung mit Cheyne weise ich dem Schriftsteller Deuterojesaja zu die Capitel 40—55. 60—62. C. 61 ist mir nicht ganz sicher, 52, 13—53, 12 werden Andere streichen wollen — alle diese Stücke enthalten keine Ḳina. Aufser Betracht kämen also die Stücke 10) = 56, 9—57, 13, eine Strafpredigt, mit allgemeiner Klage beginnend, 14) 63, 7—12 a (mit seiner Fortsetzung),

ein Psalm unter den Psalmen, aufgebaut auf einen geschichtlichen Rückblick, auslaufend in Klage und Hülferuf über grofses nationales Unglück, nicht anders als Ps. 44 und 74. Merkwürdig genug, dafs der Lobpreis das Ḳina-Mafs hat, die Klage nicht. Endlich 15), ohne selbständige Bedeutung.

Unter den übrigen, sicher deuterojesajanischen Stücken hebt sich, wie schon erwähnt, auf den ersten Blick heraus c. 47 als ein Klagelied im Sinne von Jes. 14 und Ezechiel. Doch darf nicht übersehen werden, dafs das איכה zur Einführung fehlt.

Alle andern Stücke tragen ein völlig entgegengesetztes Gepräge. Sie bezeichnen sämtlich Höhepunkte der Rede, die in hymnischem Aufschwung das Vorhergehende zusammenfassen oder abschliefsen. Am deutlichsten zeigen dies die Stücke 1) 2) 6—9) mit ihren Aufforderungen zu jubelnder Freude oder zu kühner, frischer That. Daneben steht der Triumphgesang des Knechtes Jahwe's 5), die lyrischen Steigerungen der Rede in 11) 12), jedesmal Gipfelpunkte der Heilsweissagung hervorhebend. Endlich die Stücke 3) und 13) sind die grofsartigen Schlufsakkorde langer Reihen von Reden. Sie bringen keinen einzigen neuen Gedanken, aber sie sammeln wie in einem Brennspiegel lobpreisend und anbetend alle Wunder und Gnaden Jahwe's aus den vorhergehenden Abschnitten. Das erstere bei einem tieferen Einschnitt des Buches, ehe die Rede auf die gegnerische Macht übergeht, das letztere Stück zum Schlufs des ganzen ursprünglichen Werkes.

Es kann auf Grund dieses Befundes keinem Zweifel unterliegen, dafs der Ḳina-Vers bei Deuterojesaja die vornehmste Form für eigentlich lyrischen, hymnischen Aufschwung ist. Von seiner ursprünglichen Bedeutung ist ihm hier nichts geblieben, und wenn c. 47 seine Abstammung von dem Leichenklagelied geschichtlich, durch die Vermittlung anderer Schriftsteller, noch nachweisen kann,

so bleibt es daneben ein Triumphlied und fügt sich als solches auch in die andere Reihe ein. Was also im Buche der Psalmen in weitem Umfang nachweisbar ist (vgl. Das hebr. Klagelied S. 39 ff.), zeigt sich schon bei Deutero-Jesaja voll ausgebildet. Nur die Form ist vom Leichenklagelied geblieben. Je gehobener schon die gewöhnliche Rede dieses Schriftstellers sich gestaltet, umsomehr scheint sich ihm das Bedürfnis aufgedrängt zu haben, die lyrischen Abschnitte im engeren Sinne zu unterscheiden, und dafür bot sich dieser, von der gewöhnlichen dichterischen Rede so scharf abstechende Vers von selber dar.

Voraussetzung dafür ist, dafs die laute Leichenklage unter dem Anstimmen von Klageliedern in der Verbannung nicht mehr in der alten volkstümlichen Weise gefeiert wurde. Sie wird mit vielen andern heiligen und gesellschaftlichen Sitten gefallen sein, vielleicht weniger unter einem besonderen höheren Druck, der die Zähigkeit ihres Lebens für die Zukunft wohl nur erhöht haben würde, als in Folge der allgemeinen Enge, Gedrücktheit, Aengstlichkeit des Lebens unter volksfremden Siegern. Auch mag in den leitenden Kreisen des Volkes selbst eine zunehmend enge Gesetzlichkeit, die alle Aeufserungen des Volksgeistes immer mehr dem Priesterstande allein vorbehielt, das Abhandenkommen jener volkstümlichen Gebräuche begünstigt haben. Dafs uns später noch im Talmud Spuren volkstümlicher Leichenklage begegnen, steht dem nicht im Wege; kommt doch die Leichenklage auch auf dem Boden des Islam vor, der sie verpönt. Von der alten Weise des Klageliedes findet sich jedenfalls keine Spur.

Dafs diese Weise aber bei Deutero-Jesaja als die bevorzugte Form lyrischer Ergüsse auftritt, mag einen Grund haben, der schon früher berührt wurde (D. hebr. Klagel. S. 43). Die kanonischen Klagelieder sind Zion-Lieder, ein Zion-Lied ist auch Ps. 137 in gewissem Sinne, er bürgt zugleich dafür, dafs man Zion-Lieder in der Verbannung

zu singen und zu hören gewohnt war. Wurde nun dafür auf dem durch das Buch der Klagelieder gewiesenen Wege der Ḳina-Vers die Lieblingsform, so begreift man, dafs er gerade damals der lyrische Vers vor andern wurde und ein Schriftsteller etwas tieferer Zeit auch da sich seiner bediente, wo er nicht klagen, sondern trösten wollte.

Möge man sich dies als *Versuch* einer Erklärung, solange es keine bessere gibt, gefallen lassen.

---

2. Das Klagelied Jes. 1, 21 ff.

Früher (Jahrg. 1882 S. 33) habe ich nur für Jes. 1, 21, beginnnend mit dem איכה des Klageliedes, den Ḳina-Vers in Anspruch genommen. Richtig hat Stade (Geschichte I S. 613) gesehen, dafs das ganze Stück von v. 21 bis zu Ende des Capitels ein Klagelied war; so mufs ich schliefsen, wenn er die Verse 26 und 27 (3 Ḳina-Verse) einführt „In jener Todtenklage auf Jerusalem.“ Dafs für das Ganze der Klageliedvers zu fordern ist, geht aus dem Folgenden hervor.

Regelmäfsig gebaut sind :

a) *21* a und b je 1 Vers : Hälften לזונה, בה.

b) *23* aβ 1 Vers : Anfang כלו, Hälfte שחד.

c) *24* b 1 Vers : מצרי.

d) *26* a. b. *27* 3 Verse : Hälften כבראשנה, הצדק, תפדה (l. dann mit Döderlein, Roorda, Stade ישביה st. ושביה).

c) *31* a. b je 1 Vers : Hälften לנערת, יחדו.

Das sind im Ganzen 9 Verse, an Umfang die starke Hälfte, und derart über das ganze Stück verteilt, dafs jedesmal nur kleine Satzgruppen dazwischen liegen. Es liegt auf der Hand, dafs auch diese einst im Klageliedvers gedichtet waren, und daraus folgt die Pflicht, ihre Herstellung wenigstens zu *versuchen.* Es versteht sich von selbst, dafs das in sehr verschiedenem Mafse gelingt. In

v. *22* streiche ich במים als Erläuterung zu מהול, a und b bilden dann einen guten Vers. In v. *23* aα ergänze ich hinter שריך ein היו nach dem Muster von v. 22, סוררים bezeichnet dann die Hälfte eines guten Verses. Das ו vor חברי ist vielleicht zu streichen, wie sehr häufig im Beginn der zweiten Hälfte eines Ḳina-Verses (vgl. hier auch 23 aβ. 26 b. 30 b). Wie notwendig äufserste Kürze im zweiten Gliede war, verstand man später nicht mehr. Auch steigernde Flickwörter wie כל, verdeutlichende wie אשר und ähnliche werden oft eingedrungen sein (vgl. zu v. 25. 29 f.). *23* b könnte man durch Umkehrung der beiden Glieder herstellen, doch glaube ich, dafs der Satz, der nach v. 21—23 nur abschwächt, aus v. 17 b gezogen und eingeschoben ist. *24*a liefse sich zur Not als Ḳina-Vers lesen, Hälfte צבאות. Aber die überschwängliche Fülle der Gottesnamen mufs auffallen; האדון יהוה צבאות findet sich *nur* noch Jes. 3, 1. 10, 16. 33. 19, 4, aber ohne weitere Gottesnamen; אביר ישראל findet sich nirgends, אביר יעקב Gen. 49, 24. Jes. 49, 26. 60, 16, Ps. 132, 2. 5, ist also sonst nicht jesajanisch. Ich halte daher א׳ י׳ für Zusatz und teile bei האדון. *25* aα steht als vereinzeltes erstes Glied, das zweite ist ausgefallen. *25* aβ.b 1 Vers : Hälfte סניך (lies st. כבר mit Cler. Lowth, Oort בַּכֻּר, streiche ו vor אסירה und כל). *28* a und b läfst sich zur Not als ein Vers lesen. Doch beachte man, dafs von 24 b an Jahwe spricht. Danach ist statt עזבי יהוה ein עֹזְבַי zu erwarten, was später verdeutlicht wurde, in a hinkt יחדו nach und wird zu streichen sein. Für *29. 30* hat man die Wahl zwischen durchgängiger 3. oder 2. Person. Neuere ziehen die letztere vor, ich mit LXX die erstere. Danach streiche in 29 a אשר und sprich חָמְדָתָם, in 29 b lies יחפרו und streiche das schleppende אשר בחרתם; a und b bilden dann einen Vers. Das Verständnis von חמדתם als חֲמַדְתֶּם kann die Umsetzung in die 2. Person herbeigeführt haben. Ebenso v. *30* : lies יהיו, streiche אשר und vielleicht ו.

So entstehen 8 Ḳina-Verse zu jenen 9 gut erhaltenen. Durch die Erkenntnis, dafs v. 21—31 ein zusammenhängendes Klagelied bilden, gewinnt man das Recht, sie vom Vorhergehenden loszulösen. Diese *eine* Spaltung innerhalb des Capitels hat also Boden unter den Füfsen; keine der übrigen, die man behauptet hat, scheint mir berechtigt.

Der Gebrauch der Wendung באחרית הימים im at. Kanon.

Von Dr. phil. **W. Staerk.**

Giesebrecht's Bemerkung in dem Anhange zu seinen „*Beiträgen zur Jesajakritik*", dafs der Begriff eines „Endes der Tage" in den Profetenschriften nur ganz gelegentlich vorkomme, hat mich veranlafst, die Stellen, in denen sich obige Wendung (באחרית הימים) findet, näher zu untersuchen. Das Ergebnis dieser Studie erlaube ich mir hiermit dem Urteile der Leser dieser Zeitschrift zu unterbreiten.

באחרית הימים im Sinne eines Hinweises auf den Wendepunkt zweier Zeitläufe, den Ablauf einer alten und den Anbruch einer neuen Periode, findet sich im Ganzen 13-mal im A. T.: Jes. 2, 2. Jer. 23, 20. 30, 24. 48, 47. 49, 39. Ez. 38, 16. Hos. 3, 5. Mich. 4, 14. — Dan. 10, 14. — Dt. 4, 30. 31, 29. Gen. 49, 1 und Num. 24, 14.

Ich beginne mit Dan. 10, 14. Hier bezeichnet בא״ הי״ (parallel damit findet sich 8, 19 באחרית הזעם) allgemein den gesamten Geschichtsverlauf von der Perserherrschaft bis auf den, der das תמיד abschafft und den שקוץ משמם im Tempel aufstellt, speciell dann, worauf ja die ganze Weissagung hinausläuft, die Katastrophe, die über Antio-

chus hereinbrechen (11, 44 f.) und die der Drangsal des Volkes ein Ende machen soll (12, 1). Es ist also unzweideutig, was hier mit dem „Ende der Tage“ gemeint ist.

Ebenso klar ist die Bedeutung der Phrase in Ez. 38, 16, wozu man das auf gleicher Linie stehende בא״ השנים 38, 8 hinzunehmen kann. An beiden Stellen bezeichnet der Ausdruck zweifellos die Zeit vor dem Anbruche des durch Besiegung *Gogs* herbeigeführten *messianischen Reiches.*

Zu Jer. 23, 19—20 hat Herr Prof. Stade mich darauf hingewiesen, dafs diese Verse den Zusammenhang von 9 ff. störend unterbrechen. Diese Beobachtung hat sich mir nach erneuter Prüfung der Stelle bestätigt. v. 18 schliefst sich aufs engste an v. 21 an. Ich streiche demnach v. 19 und 20 als spätere Interpolation. Uebrigens ist c. 23 in seiner *jetzigen* Gestalt sicher nicht jeremianisch. v. 3—8 ist zum mindesten von späterer Hand überarbeitet; v. 9 ff. enthält ohne Frage echtjeremianisches Gut, ist aber wohl gleichfalls nicht ganz intakt geblieben. Möglich, dafs auch in v. 19. 20 noch ein vorexilischer Kern vorhanden ist, von dem ich jedoch die Worte באחרית הימים תתבוננו בה בינה entschieden ausnehme[1]). Ich bin der Meinung, dafs mit

[1]) Jer. 23, 19 f. kehrt mit geringer Variation cap. 30, 23 f. wieder : 23, 19a וסער מתחלל; 30, 23a וסער מתגרר. — LXX liest 23, 19 : *ἰδου σεισμὸς παρὰ κυρίου καὶ ὀργὴ ἐκπορεύεται εἰς συσσεισμόν, συστρεφομένη ἐπὶ τοὺς ἀσεβεῖς ἥξει;* dagegen 30, 23a : *ὅτι ὀργὴ κυρίου ἐξῆλθε θυμώδης, ἐξῆλθεν ὀργὴ στρεφομένη, ἐπ’ ἀσεβεῖς ἥξει.* — In 23, 20 liest der Syr. nur ܒܐܚܪܝܬ ܝܘܡܬܐ ܬܬܒܩܘܢ ܒܗ; auch LXX hat בינה nicht gelesen; Targ. hat איסתכלא. — In 30, 24 beträgt das Plus gegenüber der Parallele : חרון אף־ה״ (so auch Syr. Targ. LXX), das Minus בינה (om. auch Syr. Targ. LXX). Der Text scheint in cap. 23 der primäre zu sein, wenn auch nicht ohne Anstofs. 30, 23 f. ist sicher später Einschub (schon v. 22 fehlt in LXX). Die Verse haben mit 30, 1 ff. gar keinen Zusammenhang. Uebrigens ist cap. 30 bestimmt *nachexilisch.*

בא״ הי״ auch hier auf den Anbruch der messianischen Zeit hingewiesen werden soll.

Ueber Jer. 48, 47 ושבתי שבות־מואב באחרית הימים נאם־ה״[1]) und 49, 39: והיה באחרית הימות אשוב את־שבות עילם נאם־ה״ vgl. Schwally, ZATW 1888 S. 177 ff. Diese Kapitel sind erweislich *nachexilischen* Ursprungs, sie bewegen sich in den allgemeinsten Redensarten. Für בא״ ה״ ist hier keine bestimmte und feste Deutung zu gewinnen; es ist an beiden Stellen *reine Phrase.*

Ich komme zu Mich. 4, 1. Der Ansatz von cap. 4 ff. in nachexilischer Zeit findet jetzt immer mehr Anklang. Für mich sind Stade's „Bemerkungen über das Buch Micha" (ZATW. 1881 S. 161 ff.) und die weiteren Erörterungen dieser Streitfrage (daselbst 1883 S. 1 ff.) grundlegend. Auch Nowack und Ryssel haben mich nicht vom Gegenteil zu überzeugen vermocht. Gedanken wie Mich. 4, 1 ff. können nur *nachexilisch* sein.

Mit Mich. 4, 1 ff. steht und fällt Jes. 2, 2—4. Ueber die Priorität dieses oder jenes Stückes wage ich kein bestimmtes Urteil zu fällen. Inkonsequent scheint es mir aber, wenn Cornill (ZATW. 1884 S. 83 ff.) erstere Stelle streicht und doch Jes. 2, 2 ff. retten will. — Auch hier findet sich also die Wendung (והיה) בא״ ה״ in *nachexilischen* Stücken; ihr Sinn ist vollkommen klar: das „Ende der Tage" ist hier die Wende der bisherigen Geschichte und der nun anbrechenden *messianischen Zeit.*

Bei Hos. 3, 5 sind die Kritiker hinsichtlich der Entstehungszeit nicht so einig wie bei den letztgenannten Stellen. Hält man aber den aus kritisch zweifellosen Stücken mit Evidenz sich ergebenden Gedanken fest, daſs Hosea das *menschliche* Königtum, im Nord- wie im Südreiche, *überhaupt* verwirft, so verlangt die Konsequenz, auch mit Stellen wie Hos. 3, 5 als *späteren judaistischen*

---

[1]) LXX om. v. 45 ff.

Interpolationen aufzuräumen. — Die Beziehung von בא"ה" auf die *messianische Zeit* ist natürlich unverkennbar. Messianisch fassen die Stelle auch schon Targ. Hieron., sowie die meisten jüdischen Ausleger (A. Esra, Raschi, Kimchi etc.).

Es bleiben noch die vier oben angeführten Stellen des Pentateuch zu besprechen übrig.

Auch für Dt. 4, 30 (בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה בא" הי"[1]) ושבת עד־ה" וגו') verdanke ich Herrn Prof. Stade eine Berichtigung meiner früheren Ansicht. V. 30 ist sicher *exilisch.* Wie der Zusammenhang ergiebt, ist von der Not des Exils und dem Eintritt der Besserung und Bufse des Volkes die Rede, *mithin auch von dem Anbruch der messianischen Reiches,* das ja nach der Bekehrung zu Jahve dem Volke bevorsteht. Sachlich pafst also בא" הי" (im Hinblick auf die Art und Weise, wie die Wendung an den bereits untersuchten Stellen gebraucht ist) hier vollkommen her. Ich streiche diese Worte aber aus *formalen* Rücksichten : בא" הי" stört allerdings das Gleichmafs des Verses; es schliefst sich weder an 30 a noch an 30 b glatt an, bei 30 a schleppt es ungeschickt nach, bei 30 b macht es einen störenden Anfang, während sich ohne diese Worte beide Hälften fest an einander anfügen :

בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה
ושבת עד־יהוה אלהיך ושמעת בקלו:

Ich halte die Phrase hier für späte Interpolation, die allerdings den Sinn des Verses gut kommentiert.

Schwieriger liegt die Sache bei Dt. 31, 29. — Die Stelle ist vielleicht schon *nachexilisch* (vgl. Kuenen Ond.[2] I. S. 125). So wie die Worte da stehen (וקראת אתכם הרעה באחרית הימים), mufs man sie dem Zusammenhange

---

[1]) Auch Targ. teilt so ab, während Syr. mit LXX (*καὶ εὑρήσουσί σε πάντες οἱ λόγοι οὗτοι ἐπ' ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν*) ܒܚܪܬܐ ܕܝܘܡܬܐ zu 30a zieht.

gemäſs auf das Exil, und zwar den *Anfang des Exils, die Katastrophe des Volkes* beziehen. Alsdann wäre dies freilich die *einzige* Stelle, in der die Wendung nicht den sonst deutlich erkennbaren Sinn „Anbruch des Messiasreiches" in sich schlösse. Vielleicht ist es der beste Ausweg, v. 29 bα als späteren Einschub fallen zu lassen und v. 29 a mit כי־תעשׂו וגו' zu verbinden, so daſs sich der Vers folgendermaſsen gestaltet:

כי ידעתי אחרי מותי כי־השחת תשחתון וסרתם מן־הדרך אשר צויתי אתכם
כי תעשׂו את־הרע בעיני יהוה להכעיסו במעשׂה ידיכם:

Ich bin überdies jetzt geneigt, in den Worten וקראת אתכם הרעה בא"הי *zwei* Glossen zu erkennen: zuerst hat wohl eine spätere Hand 'וקראת וגו hinzugefügt, um über die Folgen des השחת und סור מן־הדרך keinen Zweifel zu lassen; ein noch Späterer hat dann sein unpassendes "בא"הי zufolge irgend welcher unrichtigen Deutung des Verses interpoliert.

Gen. 49, 1 (אגידה לכם את־אשר יקרא אתכם בא"הי) „stammt sicher aus JE und sicher nicht aus E, ob aber darum aus J, ist ..... nicht so ganz gewiſs" (Wellhausen, Komp. d. Hex. S. 62). Nach Kuenen ist cap. 49 inhaltlich auf verschiedene Zeiten zu verteilen. — Num. 24, 14 endlich (אשׁר יעשׂה העם הזה לעמך בא"הי) gehört zu der Bileamerzählung (cap. 22—24), die in ihrer jetzigen Gestalt vom Redaktor von JE (cap. 24 speciell von J) stammt; vgl. Wellhausen, Komp. d. Hex. Nachträge S. 346 ff. Kuenen hält E für den Haupterzähler und meint, dieser habe aus J die Erzählung von der Eselin aufgenommen.

An diesen beiden Stellen ist mir "בא"הי höchst verdächtig, nicht nur weil אחרית sonst dem Sprachgebrauch von J und E fremd ist und die Verbindung באחרית הימים, wie aus der bisherigen Untersuchung hervorgeht, in der *vorexilischen* Literatur mit Sicherheit *nicht ein einzigesmal* zu belegen ist, sondern auch, weil diese Worte hier in der

Einleitung zu den Orakeln vollkommen das Gepräge der *blofsen Formel* tragen. Die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks "בא" הי ist hier wie auch in Jer. 48, 47. 49, 39 und Dt. 31, 29 schon vollkommen verloren gegangen, er ist reine *Phrase* geworden. Während an den andern bereits besprochenen Stellen diese Wendung deutlich den Hinweis auf den Anbruch der messianischen Zeit in sich schliefst (sicher in Ez. 38, 16 (8); Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Hos. 3, 5; Dt. 4, 30 — wahrscheinlich auch Jer. 23, 20), fehlt ihr in Gen. 49, 1; Num. 24, 14 sowie Dt. 31, 29; Jer. 48, 47; 49, 39 jede *Bestimmtheit* und *Klarheit.* — Ich halte deshalb "בא" הי an letzteren beiden Stellen für späte Interpolationen. Die Epigonen scheinen mit Vorliebe ältere Profetien, *die sie messianisch deuteten*, sowie ihre eigenen Produkte auf diesem Gebiete mit diesem formelhaften Ausdrucke eingeleitet zu haben.

Das Resultat dieser Untersuchung gestaltet sich also folgendermafsen:

באחרית הימים läfst sich in den älteren Profetenschriften wie überhaupt in der vorexilischen Literatur *nirgends* belegen; die Wendung findet sich vielmehr zuerst bei Ezechiel in der Weissagung gegen Gog und bezeichnet daselbst deutlich den *Anbruch des messianischen Reiches.* Mit Bezug auf diesen findet sie sich ferner in den *nachexilischen Interpolationen* Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Hos. 3, 5; Dt. 4, 30 und wohl auch Jer. 23, 20, obgleich sich hier die Beziehung aus dem Zusammenhange nicht genau erweisen läfst. Diese bestimmte Bedeutung hat der Ausdruck endlich bei Daniel (10, 14 vgl. 8, 19), wo er die Zeit der Erlösung von der Tyrannei des Antiochus d. h. eben den Anbruch des Zukunftsreiches bezeichnet. — Ohne diese klare und deutliche Beziehung, als *blofse Formel* und *Phrase* ist dagegen "בא" הי gebraucht in den späten Producten Jer. 48, 37. 49, 39 und in den späten interpolierten Stellen Dt. 31, 29. Gen. 49, 1 und Num. 24, 14. Mithin

ist die Wendung באחרית הימים erst *im Exil* gebildet worden und diente zur Bezeichnung der Zeit, in der nach vollkommener Bufse und vollendeter Erkenntnis des Volkes das gehoffte Messiasreich als gerechter Lohn für die Frommen erscheinen sollte.

Berlin, Mai 1891.

Miscellen.

Von **Friedrich Schwally.**

(Schlufs.)

---

9) [נִחוּמ[ים Tröstung[en] = ܢܘܚܡܐ Auferstehung.

נחומים Tröstungen gehört zu נִחֵם trösten, ܢܘܚܡܐ zu ܐܢܚܡ auferwecken, ܐܬܢܚܡ auferstehen. Die etymologische Zusammengehörigkeit dieser Worte wird von niemand bestritten werden. Anders steht es mit der Frage, wie die Bedeutungen „trösten“ und „auferwecken“ miteinander zu vermitteln sind. Dieselbe ist meines Wissens überhaupt noch nicht aufgeworfen worden. Das Folgende will nur ein Versuch sein sie zu lösen.

Auf alle Fälle ist die aramäische Bedeutung gegenüber der hebräischen secundär, da Auferstehung ein später theologischer Begriff ist. Andererseits ist es aber kaum möglich von der Bedeutung „trösten“ zu der des „Auferweckens“ zu gelangen. Man kann wohl sagen, dafs die Auferstehung eine Tröstung der Verstorbenen ist, aber man kann nicht einleuchtend machen, dafs das Aramäische eine Wurzel, welche die vage Bedeutung „trösten“ besafs, zur Wiedergabe von *ἀνίστημι*, *ἀνάστασις* etc., hebr. החיה, benutzt haben sollte.

Payne Smith, Thesaurus 1337, bemerkt: ܢܰܚܶܡ spirare fecit, resuscitavit, excitavit mortuos etc. Das an erster Stelle stehende „spirare fecit“ soll offenbar die Brücke sein, die ܢܰܚܶܡ einerseits mit he. נִחַם, andererseits mit arab. نحم verbindet. Allein mit solcher speculativen Etymologie ist nicht viel anzufangen, da sie auf die Geschichte der Sprache und die Antiquitäten keinen Bezug nimmt.

Es scheint mir am nächsten zu liegen, die Lösung vom Hebräischen aus zu unternehmen, nicht nur weil wir von keiner anderen semitischen Sprache — abgesehen vom Assyrischen — eine über einen so langen Zeitraum sich erstreckende Litteratur besitzen, sondern auch deshalb, weil der Begriff den Aramäern aus dem Judentum zugekommen sein muſs. Nun war oben erklärt worden, daſs sich von dem Begriffe „trösten“, den die Wurzel im He. hat, die Bedeutung „auferwecken“ nicht befriedigend ableiten lasse. Trotzdem glaube ich guten Grund zu haben, gerade von dem Hebräischen auszugehen.

נִחַם heiſst allerdings „trösten“. Aber das Verbum hat noch einen speciellen technischen Sinn, nach dem allerdings in den Lexica vergebens gesucht wird. Derselbe ist aus Jerem. XVI, 7 festzustellen. Da dieser Vers gewöhnlich falsch verstanden wird, muſs etwas ausführlicher auf ihn eingegangen werden.

M. T.	LXX
ולא יפרסו להם על אבל לנחמו על מֵת ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אביו ועל אמו׃	καὶ οὐ μὴ κλασθῇ ἄρτος ἐν πένθει αὐτῶν εἰς παράκλησιν ἐπὶ τεθνηκότι. οὐ ποιοῦσιν αὐτὸν ποτήριον εἰς παράκλησιν ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ :

Der Vers ist nur im Zusammenhang verständlich. Vorher hieſs es „Hohe und Niedrige werden in diesem Lande sterben, man begräbt sie nicht, man beklagt sie nicht, man macht sich für sie weder Einschnitte noch Glatze.“ Subject sind die Trauernden, Object die Toten.

Da im 7. Verse weder ein neues Subject noch ein neues Object erscheint, so sind dieselben wie im Vorhergehenden zu verstehen. Also heifst ולא ישקו אותם כוס תנחומים man tränkt sie, d. i. die Toten, nicht mit dem Becher der Tröstung. Ebenso kann להם 7a nur auf die Toten zurückweisen. ולא יפרסו להם „man bricht ihnen, d. i. den Toten, nicht.“ Dafs פרס hier vom Brechen des Brodes gemeint sei, ist wegen 7b und weil פרס terminus für diese Handlung ist (Jes. 58, 7, Thren. 4, 4), aufser Zweifel. LXX hatte wirklich לֶחֶם statt להם in der Vorlage. Entweder ist so herzustellen, oder, von der Annahme aus, dafs weder LXX noch M. T. das Ursprüngliche haben, vielmehr in der einen Recension להם, in der anderen לחם ausgefallen ist, לחם neben להם in den M. T. hereinzunehmen.

לנחמו, ihn zu trösten, ist zu beanstanden, weil das Suffix keine Rection hat, eine indefinite Bedeutung des pronominalen Suffixes („einen“ trösten) aber weder im Hebr., noch m. W. in den Dialekten vorkommt. Deshalb ist mit LXX לְנַחֵם zu ändern. Damit ist aber auch über die Suffixe von אמו und אביו, trotz ihrer Bezeugung durch LXX das Urteil gesprochen. Der Sinn wird übrigens hiervon nicht alteriert. Derselbe ist vielmehr von dem Verständnis des ganzen Passus לנחמו על מת abhängig. Graf versteht ihn von der Tröstung der Hinterbliebenen wegen eines Toten. Demzufolge wäre der Sinn von 7a : Durch das *den Toten* gespendete Brod werden *die Hinterbliebenen* getröstet. Vgl. βασ′ β′ X, 2.

So gewifs es auch ist, dafs die Abhaltung eines Leichenmahles den trauernden Angehörigen zum Trost gereicht, so spricht doch die natürliche Logik dafür, dafs die Brechung des Brotes *für die Toten* in erster Linie und ursprünglich die Tröstung der *Toten* beabsichtigte. Wurde ja der Becher, aus dem den Toten libiert wurde „Trostbecher“ genannt; allerdings nur im M. T., während LXX für תנחומים wie in 7a לְנַחֵם bietet. Immerhin bleibt es merkwürdig, dafs unsere

Pericope nicht die Tröstung der Toten, sondern die der Lebenden im Auge haben will. Merkwürdig ist aber nicht die Pericope, sondern nur die Auslegung. Denn der Text läfst den von mir verlangten Sinn wirklich zu. Man braucht נחם nur in dem absoluten Sinn „Tröstungen für jemand vollziehen“ (= שלם נחומים Jes. 57, 18) zu nehmen, vgl. auch כפר Lev. 16, 17 die Sühngebräuche vollziehen und zu übersetzen „Man wird [ihnen] kein Trauerbrod [1]) brechen, Tröstungen für einen Toten vollziehen; man wird ihnen keinen Trostbecher reichen für Vater und Mutter.“

Für נחם ergäbe sich dann, dafs es *Terminus für das Darbringen der Totenopfer* ist. Wenn man sich darauf besinnt, dafs die Totenopfer den Zweck hatten, den Toten ihr *Leben* in der Unterwelt zu fristen und dafs andererseits die Auferstehung eine *Belebung* (החוה) der Verstorbenen ist, so ist es nicht so schwer von „trösten“ in dem bezeichneten Sinn zu „auferwecken“ zu kommen.

Gegen diese Deutung habe ich nun aber das eine grofse Bedenken, dafs es im Gebiet der animistischen Religionen eine Institution giebt, die mit der Auferstehung eine weit gröfsere Verwandtschaft hat, als die Speisung der Toten. Dies ist die *Citation der Toten durch den Beschwörer* (βασ΄ α΄ 28). Einen hierfür gebrauchten Terminus für den neu in den Gesichtskreis tretenden Begriff der Auferstehung zu verwenden, hätte dem Aramäer viel näher liegen müssen.

Ich sehe nur *einen* Weg, der zur Lösung dieses Rätsels führt, nämlich dieses Postulat mit jener Deutung zu combiniren. Es ist zwar aus dem Alten Testamente nicht zu erweisen, aber nach allen Analogieen anzunehmen, dafs der Beschwörer erst *opfern* mufste, ehe er den Toten citiren konnte. Denn δῶρα θεοὺς πείθει. Mag نَسَّمَ lediglich Terminus für das Darbringen eines *solchen* Opfers

[1]) על vor אבל streiche ich und verbinde letzteres mit לחם.

gewesen oder mag es weiter auf die eigentliche Citation übertragen worden sein, ohne eines dieser Mittelglieder einzuschieben, ist — so scheint es mir — die Genesis der zu der Wurzel נחם gehörenden *aramäischen* Wortsippe nicht befriedigend zu erklären.

B. Textkritisches.

1) Jes. I, 13. 14.

v. 11 ff. setzt der Prophet auseinander, daſs Jahve auf die äuſseren Formen des Kultes keinen Wert lege. Speciell v. 13 erwähnt מִנְחָה, קְטֹרֶת, Neumond, Sabbat, Einberufung (קרא מקרא), Frevel (אָוֶן), Versammlung (עֲצָרָה). Es liegt auf der Hand, daſs Frevel (און) in diese Gesellschaft nicht paſst, sondern daſs mit LXX צום (Fasten) zu lesen ist. Vgl. auch Joel I, 14. So schon Koppe. — קרא מקרא paſst ebenfalls schlecht hierher und ist wohl eine Interpolation nach dem Priestercodex. Dieselbe mag an Stelle eines ursprünglich vorhanden gewesenen Regens von חדש getreten sein. — אוּכַל soll nach der gewöhnlichen Auffassung „ertragen, aushalten“ bedeuten. Dieselbe ist jedoch schwerlich richtig und hier ebenso wie ψ 101, 5 durch Aenderung in אֶכִיל zu beseitigen. — חדשיכם v. 14 ist sowohl neben מועדיכם als auch mit Rücksicht auf חדש v. 13 zu beanstanden. Das Ursprüngliche dürfte etwa חַגֵּיכֶם gewesen sein.

2) Jes. XIV, 19. 20.

יורדי אל־אבני־בור v. 19. Dieser Passus hat in dem 19. Verse keine Stelle, da er sich nicht in den Rhythmus fügt. Dillmann schlieſst sich deshalb mit Recht Ewald, Diestel, Cheyne[3], Budde an, welche die Worte an den Anfang des folgenden Verses herübernehmen. Aber damit ist der

Patient noch nicht geheilt. Unter נצר נתעב hat sich noch niemand etwas Befriedigendes vorstellen können. Ich schlage deshalb vor נֶפֶל *Fehlgeburt* zu lesen. Vgl. den talmudischen [kleinen] Tractat „Ebel Rabbati" Pereq I § 7. 19b ist auch nach der angegebenen Versetzung noch zu lang. הרוגים scheint mir Glosse zu מטעני חרב zu sein. בקבורה v. 20 wird von Dillmann als rhythmisch überschüssig mit gutem Grunde entfernt.

3) ψ 12.

v. 9a. כְּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם. Ueber die Unmöglichkeit diesen Text zu übersetzen, orientiert vorzüglich Olshausen. Ich lese כָּרוּ מְזִמּוֹת = „sie schmieden (eig. graben) Anschläge." Dafs כרה diesen Sinn haben kann, geht aus Prov. 16, 27 כֹּרֶה רָעָה klar hervor. Das ם von כרם zum Folgenden zu ziehen ist eigentlich gar keine Aenderung. מַזָּלוֹת = Sternbilder ist hier natürlich nicht zu brauchen. In den Targumim kommt dies Wort in der abgeleiteten Bedeutung „Schicksal" vor. Fand diese Uebertragung schon in früherer Zeit statt, dann ist die oben vorgenommene Conjectur מְזִמּוֹת unnöthig.

4) ψ 35.

v. 3 וּסְגֹר ist platterdings kein befriedigender Sinn abzugewinnen, wie die Geschichte der Auslegung der Stelle zeigt. Es dürfte חֲגֹר „gürte dich" zu emendieren sein.

v. 16a ist arg verdorben. LXX führt auf den richtigen Weg: *ἐπείρασάν με ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν.* Darnach ist für מעוג zu lesen לַעַג; dagegen scheint mir am Anfang בחנוני = *ἐπείρασάν με* nicht empfehlenswert; vielmehr חֵרְפוּנִי. So mag das Ursprüngliche sein חֵרְפוּנִי לָעֲגוּ לַעַג.

5) ψ 39.

v. 6 an כָּל־ vor הבל hatte schon Olshausen Anstofs genommen; das Wörtchen ist zu streichen. — v. 11 מִתִּגְרַת יָדְךָ.

תִּגְרָה Hader ist aramäisch. Das kann an und für sich in so später Literatur nicht befremden. Aber es paſst nicht in den Context und ist deshalb nach Maſsgabe der LXX *ἰσχύος* in מְגֻבּוּרַת zu ändern.

6) ψ 58.

v. 3 בְּלֵב Olshausen hat mit aller Deutlichkeit gezeigt, daſs בלב in den Zusammenhang nicht paſst. Das Richtige ergiebt sich, sobald man erkannt hat, daſs das zweite Glied mit בארץ beginnt. Diesem dürfte im ersten Glied כַּתֵּבֵל entsprechen, wie für בלב herzustellen ist.

v. 5a. חמת־למו כדמות חמת־נחש LXX läſst mit Recht das zweite חמת weg, es ist Glosse.

v. 10. בטרם יבינו סירותיכם אטד כמו חי כמו חרון ישערנו. Der Text ist verzweifelt schlecht. In solchen Fällen haben für die Psalmen auch LXX selten eine bessere Vorlage gehabt. כמו חי scheint mir Dublette zu כמו חר[ון] zu sein. כמו חרון wird im ersten Glied כמו אטד zu entsprechen haben. Da אטד ein Pflanzenname ist, so dürfte auch das Gleichnis des zweiten Gliedes einen solchen bieten; dies ist der Fall, wenn חרון in חָרוּל geändert wird.

7) ψ 64.

v. 6. יְסַפְּרוּ לִטְמוֹן מוֹקְשִׁים. Olshausen bemerkt zu יספרו]: „sie *bereden*, verabreden mit einander; diesen speciellen Sinn, scheint das Folgende zu verlangen.“ Mag dies auch so scheinen, ספר heiſst niemals etwas anderes als einem anderen etwas *erzählen*. Da dieser Sinn im Zusammenhange Unsinn ergebe, so ist eine Verderbnis anzunehmen. Ich lese: יַחְפְּרוּ = sie graben (um Schlingen zu legen). Für לָמוֹ am Ende lies לָנוּ.

8) ψ 76.

v. 5b. אַדִּיר מֵהַרְרֵי־טָרֶף. Mit טרף ist nichts anzufangen, wie Olshausen gut gezeigt hat. Es ist wahr-

scheinlich נֶשֶׁף zu lesen und das Glied zu übersetzen: „herrlicher als die Berge der Dämmerung" (vgl. Jerem. 13, 16).

9) ψ 97.

v. 11a. אוֹר זָרֻעַ לַצַּדִּיק. Olshausen sagt: *Licht,* d. i. Heil, *ist gesäet für den Pflichtgetreuen,* und wird ihm also auch aufgehen" etc. Man sieht, daſs durch entsprechende Paraphrase auch das absonderlichste Bild plausibel gemacht werden kann. Es ist vielmehr זָרֻעַ in זָרַח zu verändern, wie LXX ἀνέτειλεν gelesen hat. „Licht geht dem Gerechten auf, und den Aufrichtigen Freude."

Erwiderung auf die Ausstellungen W. Bacher's in dieser Zeitschrift S. 185—187.

Von **Friedrich Schwally.**

I. vgl. S. 185.

Da feststeht, daſs alle HS. des Alten Testaments auf *einen* Archetypus zurückgehen, so ist es äuſserst unwahrscheinlich, daſs irgend eine Variante Abulwalid's auf Tradition beruhe. Die von Bacher zu Zeph. II 4 beigebrachte Lesart יִירָשׁוּהָ für יְגָרְשׁוּהָ hat aber auch nicht den Wert einer „plausibeln Textverbesserung". ירשׁ paſst allerdings besser als גרשׁ zu dem Object der Stadt, aber durchaus nicht in den Parallelismus. Man kann aber auch nicht sagen, daſs bei ירשׁ sich leichter als bei גרשׁ „das zum Wortspiel mit אשׁדוד vermiſste שׁודדים als Subject hinzudenken" lieſse. Wie sollte übrigens der Schriftsteller dazu kommen, ein Wortspiel in solch raffinirter Weise zu verschleiern?

Dem entgegen schlage ich vor יְשָׁרְשׁוּהָ zu lesen, mit dem Hinweise, dafs diese Lesart nicht nur dem Contexte entspricht, sondern auch zu תֵּעָקֵר eine vorzügliche Parallele bildet, und dafs dieselbe vielleicht noch LXX (*ἐκριφήσεται*) vorlag.

II. vgl. S. 186.

Ich bin Bacher sehr dankbar dafür, dafs er mir die Stelle Nu. XII, 3 aufgestochen hat. Meine Untersuchung über das Buch Zephanja, insonderheit den Begriff der ענוה, ist zwar nicht so lüderlich geführt worden, dafs ich die Stelle überhaupt übersehen hätte. Sie war von mir vielmehr als verdächtig zurückgestellt worden und ging auf diese Weise schliefslich für das Manuscript verloren.

An meinem in dieser Zeitschrift 1890 S. 220 ausgesprochenen Urteil ändert dieser Umstand jedoch nicht das mindeste. Denn die Charakterisirung Mose's als „demütigen" Mannes widerstreitet allen andern Berichten. Diese kehren vielmehr seinen jähen Zorn und seinen eigensinnigen Trotz hervor. Nu. XI, 11, XVI, XXVII, 12 ff., Ex. II, III, V, XXXII, 19, XXXIII, 12 ff. Mose's Person ist zu gewaltig und wuchtig, um ihn mit Demut ausstatten zu können. Bacher vermag denn auch Nu. XII, 3 nur eine einzige Stelle an die Seite zu stellen, Nu. XI, 29, wo Mose seinem Diener Josua, der an dem Prophezeien Eldad's und Modad's Anstofs nimmt, entgegentritt mit den Worten: „Eiferst du für mich? Möchte doch das ganze Volk aus Propheten Jahves bestehen, wenn Jahve seinen Geist auf sie legt." Ich glaube nun nicht, dafs man das Prädicat ענו מאד מכל האדם an diesen schwachen Nagel hängen kann. Uebrigens gehen über die Composition und das Alter von Nu. XI die Meinungen annoch auseinander. Kuenen, Einleitung I² § 13 Anm. 21 macht darauf aufmerksam, dafs der Inhalt der Skizze Nu. XI, 14. 16. 17. 24 b—30 am meisten mit Jer. XXXI, 31—34, Ez. XI, 19 f.

und Joel III, 1 ff. übereinstimme. An Nu. XII, 3 haben schon Eichhorn und Rosenmüller Anstofs genommen (vgl. Dillmann z. St. S. 65). Zwar ein Einschub kann dieser Vers wegen der stilistischen Gleichheit mit Ex. XI, 3, XXXII, 1. 23 nicht sein; aber ich glaube, dafs in ענו eine alte *Verschreibung*, wenn nicht gar eine tendenziöse Aenderung, zu erblicken ist.

Ich gebe B. bereitwillig zu, dafs meine Ausführungen über ענוה a. a. O. nicht sehr überzeugend sind. Sie können dies auch nicht sein, so lange über das Zeitalter der Psalmen und Proverbien kein Einverständnis erzielt ist. Man ist bei dem heutigen Zustande der alttestamentlichen Wissenschaft gezwungen, alle Meinungen, die nicht auf den breiten Strafsen aufgelesen sind, ab ovo zu begründen. Es war aber doch unmöglich in den Commentar zu dem kleinen Zephanja eine „Geschichte der alttestamentlichen Ethik" einzuflechten. Ich plane indessen eine solche Geschichte, und nicht erst seit heute.

Note on Gen. XLIX, 24b—26.

By **Edgar I. Fripp**, B. A. (Lond), late Hibbert Scholar, minister of the Second Presbyterian Church, Belfast, Ireland.

The famous poem of '*Jakob's Blessing*', like all the poetic passages in the Book of Genesis (IV, 23 f. IX, 25—27. XXV. 23. XXVII. 27—29. 39 f.), belongs to the 'Jahvistic' document, though, like these other ancient verses, it is probably much older than the group of prose narratives into which it and they have been taken up.

This is important, because whereas the 'Jahvistic' compiler of these prose narratives was an Ephraimite, the writer of the '*Jakob's Blessing*' was, as I belive, a Judean;

and this leads at once to the main object of my paper, namely, to show that the Judean poem of the time of David in being taken up into a narrative containing very many North Israelite elements, and put into Jakob's mouth at the close of the strongly Ephraimitic Joseph legends, has not only taken the colour of its setting, but has been influenced by a parallel Ephraimitic poem reserved for the lips of Moses in Deut. XXXIII.

I will try to prove that the original poem consisted of Gen. XLIX, 2—17. 19—24a. 27.

The verses to which exception must be taken are therefore 18 and 24b—26. The first is clearly an interpolation: *'I have waited for thy salvation O Jahveh.'* It is out of all connection with the context, and being the solitary verse of its kind, cannot be regarded as a refrain like Jud. V, 2, 'Bless ye Jahveh', 9, 'Bless ye Jahveh, 21, 'Go on my soul with strength', 31, 'So let thine enemies perish, O Jahveh'; but is perhaps an imitation of these, and may have crept in here from the margin the more readily on account of Dan's well known image-worship (Jud. XVIII).

A far more important gloss are the verses 24b—26. They run as follows:

'By the hands of the mighty One of Jakob,
'By the name of the Shepherd, the Stone of Jisrael,
'By El of thy father, who shall help thee,
'By El-Shaddai, who shall bless thee,
'With blessings of the heavens above,
'Blessings of the Deep that lieth underneath,
'Blessings of the breasts and of the womb!
'The blessings of thy father
'Are mightier than the blessings of the ancient hills (LXX),
'Than the glory of the everlasting mountains!
'May they be on Joseph's head,

'Yea, on the head's crown of him who is chief
among his brethren.'

Firstly, they introduce a *religious* element not present elsewhere in the poem (on 18 see above) : i. e. the divine names 'Jakob's mighty One', 'the Shepherd' and 'Stone of Jisrael', 'El of thy father' and 'El-Shaddai' (LXX, Sam., Vulg., Pesh.). The last is peculiarly suspicious as it occurs elsewhere only in the late Priestly History Book: Gen. XVII, 1. XXVIII, 3. XXXV, 11. XLVIII, 3 and Ex. VI, 3.

Secondly, they are inconsistent with Jehudah's supremacy in vv. 8—12, and thereby destroy the unity of the poem and confuse the evidence of its date which are otherwise quite clear. It is the song of a patriot, probably a Judean (8—12), who feeling that there is something higher than mere tribal distinction aims at national unity by recalling in the manner of '*Deborah's Song*', Judges V, the common blood and tongue of the Israelite tribes. He reviews them in order as sons of one man, and praises or blames them according as they are favourable (like Jehudah, Dan, Gad, Joseph, Biniamin), or indifferent (like Zebulun, Jissachar, Asher, and Naphtali), or prejudicial (like Reuben, Shimeon, and Levi) to the national integrity. Such a patriotism was strong after the victories of Saul and David, and from 8—12 we should naturally gather that the writer lived in the time of the Davidic supremacy, and certainly before the disruption of the kingdom. The tribe of David of Bethlehem with its court and centre in the strong and newly taken fortress of Jebus, in a country of vineyards and pastures (Nos. XII, 22 f. I Sam. XXV, 2. Amos I, 1. VII, 14 f.), is here enthusiastically likened to a ruler victorious as a young fullgrown lion, holding undisputed the sceptre and the staff of office. The north-country tribes of Ephraiim and Menasheh, 22—24 b, are not Jehudah's equal, but closely united, sons of one father, Joseph, have

well withstood the attacks of transjordanic enemies, and are full of promise. Little Dan, around which have already gathered Samson legends, and Gad, able to give blow for blow, and esp. Biniamin, the tribe of the late fierce king Saul, are all commended; whereas Zebulun and Iissachar, through the softening influences of commerce, have lost their old vigour (cf. Jud. V, 14 f. 18), Asher is content as of old, to be rich and neutral (cf. Jud. V. 17), Naphtali is unreliable, Reuben the waverer (cf. Jud. V, 15 f.) has proved unfaithful, and the Southern tribes Shimeon and Levi have degenerated into mere desert marauders.

Thirdly, not only is the poem a single whole like *'Deborah's Song'*, and the *'Blessing of Moses'*, but in the light of the above evidence, the verses in question show a dependence on the latter. Cf. with Gen. XLIX. 25 b. 26, Deut. XXXIII, 13—16, and note esp. the lines :

'Blessed of Jahveh be his land,
'With the treasure of the heavens above,
'And of the Deep that lieth underneath,
* * * * * *
'With the chief things of the enduring hills,
'With the treasure of the everlasting mountains,
* * * * * *
'May it come on Joseph's head,
'Yea, on the heads crown of him who is chief
among his brethren.'

Whereas the author of Gen. XLIX, 2—17. 19—24 a. 27 was probably a Judean, and wrote certainly *before* the split in the kingdom, the author of Deut. XXXIII on the other hand, certainly lived *after* that event, and was probably an Ephraimite. Like his predecessor the author of Deut. XXXIII looks at the tribes (he makes no mention of Shimeon, which by this time had died out) as of the same stock and speech. He recalls the time when one king, probably David, ruled over all the tribes together 5, and

regrets that Jehudah should be the cause of disunion. But in his poem there is none of the anxiety of Gen. XLIX, as to the national security. Rather be rejoices in the prosperity of the tribes individually, and refers especially to the prosperity of Joseph under a warlike and victorious king, 17, who may well have been Jeroboam II. Whilst therefore the author of Deut. XXXIII may have been and probably was acquainted with Gen. XLIX, still he has not imitated more than its form, and has written his own poem from his own point of view. It is essentially a Song of Blessing which Gen. XLIX assuredly is not, and if it bestows greatest praise on the ruling tribe of Ephraiim, it bears nothing but goodwill towards all the tribes and holds even the delinquent Jehudah in affection. Cf. both Gen. XLIX, 25 b. 26 and Deut. XXXIII, 13—16 with the ancient verses Gen. XXVII, 27—29. 39 b. 40.

Fourthly, the removal of 24 b—26 relieves the close of the poem, and makes Biniamin, 27, much less insignificant.

Finally, the words in 10,

עד כי־יבא שילה:

'Until he come to Shiloh' — which seriously interrupt the context, and just at the point of highest praise make an unpoetic qualification — may perhaps be a corruption or interpolation to qualify Jehudah's supremacy with a view to the glorification of Joseph and the Ephraimitic kingdom in 24 b—26, and may have contained an allusion now impossible to recover, to the destruction of the Shiloh sanctuary (Jer. VII, 12—14) by the Philistines, I Sam. IV. XIII.

Samech.

Von **A. Müller.**

Herr Geheimer Rath de Lagarde sagt am Anfange der eingehenden und vielseitigen Untersuchung, welche er soeben dem Samech gewidmet hat, auf S. 165 des laufenden Jahrgangs der Göttinger Nachrichten: „Ueber ס reden Ewald . . . F Böttcher . . . hin und her. J Olshausen schweigt."

Dies ist nicht richtig. Olshausen sagt § 6e (S. 10) seines Lehrbuches der hebräischen Sprache: „Die Zahnlaute zeigen ebenfalls eine regelmäſsige Abstufung zwischen einem scharfen s [1]) und einem gelinden (französischen) z, zu welchen ein abnorm gebildeter Laut tritt, der mit ç bezeichnet werden mag und der Reihe ع q ṭ entspricht. Eine gröſsere Erweichung ist aber hier so wenig möglich, wie bei den Zungenlauten, mit welchen die Zahnlaute noch am nächsten verwandt sind. Dagegen findet sich neben dem scharfen s noch ein anderer Zischlaut, welcher nach der besten Ueberlieferung dem deutschen *sch* nahe steht, ohne dessen Stärke zu erreichen, und hier mit ṣ [2]) bezeichnet werden mag. Von dem Laute des scharfen s hat sich frühzeitig, obwohl lange nach Einführung der hebräischen Consonantschrift, ein gequetschter Zischlaut, ś, dem deutschen *sch* entsprechend, abgezweigt."

Ich bin immer der Absicht gewesen, daſs der sel. Olshausen nicht nur ein sehr gelehrter und höchst vorsichtiger, sondern auch ein sehr kluger Mann war, und habe mich nach Kräften gewöhnt, jede Zeile, die er geschrieben hat, sorgfältig zu betrachten, weil ich weiſs, daſs hinter seinen unscheinbarsten Wendungen stets eine Fülle genauer

---

[1]) Damit meint Olshausen das hebräische שׂ.

[2]) So umschreibt Olshausen das ס.

und umsichtiger Erwägungen liegt. Ich habe deswegen auch nie versäumt, seine Auffassung der „Zahnlaute“ in meinen Vorlesungen über die hebräische Grammatik zu erwähnen, ohne indes bei der Beschränktheit meiner Kenntnisse auf diesem Gebiete die Ueberlegungen. welche in diesem Falle ihn zu seinen von dem Gewöhnlichen so weit abweichenden Aufstellungen vermocht hatten, mir vollständig klar machen zu können. Ich bin — und andere werden es mit mir sein — Herrn Geheimrath de Lagarde dankbar, dafs seine Ausführungen, mit welchen ich mich hier nicht weiter beschäftigen darf, mir abgesehen von sonstiger Belehrung auch zum gröfsten Theil das Verständnifs für Olshausens Sätze eröffnet haben, und ich glaubte diesen Dank nicht besser abstatten zu können, als wenn ich die von ihm übersehene Stelle aus dem seines anscheinenden Schematismus wegen vielfach nicht mehr wie früher gewürdigten Buche Olshausens hier nachtrüge.

Halle, 8. August 1891.

Raschi's Einflufs auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese des alten Testamentes.

Von **Felix Maschkowski**, cand. phil.

Herr Prof. Siegfried betont in seiner Rede: „die Aufgabe der Geschichte der Alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart“ (Jena 1876) den grofsen Einflufs, welchen die jüdische Schriftauslegung auf die christliche Exegese zur Zeit der Kirchenväter und des Mittelalters ausübte, und weist darauf hin, dafs aus Mangel an hierauf bezüglichen Vorarbeiten eine zusammenfassende Darstellung der

Geschichte der Exegese nicht möglich ist. Diese Lücke wird um so fühlbarer, weil es gerade bedeutendere Ausleger waren, die sich auf jüdische Quellen beziehen, indem sie durch jüdische Gelehrte nicht nur die Kenntnis der Originalsprache des Alten Testamentes, des Hebräischen, übermittelt erhielten, sondern auch eine Menge von mündlichen Traditionen aufnahmen, welche sich bei dem Entstehen und nach dem Abschlusse des Kanon bei dem jüdischen Volke gebildet hatten und welche für sie zum Verständnisse der Bibel unumgänglich nothwendig waren. Sodann konnten sie die Resultate, welche die bedeutend ältere jüdische Schriftauslegung infolge einer mehrhundertjährigen Entwickelung bereits gewonnen hatte, sehr gut für ihre exegetischen Zwecke nutzbar machen. So finden wir in den Werken der Kirchenväter viele talmudische und midraschische Elemente, z. B. bei Justinus Martyr [1]), Origenes [2]), Ephraem Syrus [3]), Ambrosius [4]) und am meisten bei Hieronymus. Während aber nun die ersteren aus Mangel an hinreichender Kenntnis des Hebräischen sich mehr oder weniger auf Uebersetzungen, wie auf die vielfach gefälschte Septuaginta, stützten, erkannte letzterer, wie wichtig für eine erspriefsliche Exegese die Bekanntschaft mit dem Grundtexte (der veritas hebraica) sein mufste. Mit Hülfe von jüdischen Lehrern erlangte er in der hebräischen Sprache eine für seine Zeit unverhältnismäfsige Fertigkeit, die ihn befähigte, in seiner Uebersetzung des Alten Testamentes, die als Vulgata später in

---

[1]) Vgl. Goldfahn in der Graetz'schen Monatsschrift für Gesch. des Judenthums 1887.

[2]) Vgl. Graetz in der Frankel'schen Monatsschrift f. G. d. J. 1854. Hagadische Elemente in den Kirchenvätern.

[3]) Vgl. D. Gerson : Die Kommentarien des Ephraem Syrus im Verhältnifs zur jüdischen Exegese. Bresl. 1868.

[4]) Vgl. Siegfried in der Ztschr. f. wissenschaftliche Theologie. Band 26 Jahrg. 1883. Seite 276.

der katholischen Kirche kanonisch wurde, direct auf den Urtext zurückzugehen; erklärlich ist es daher, daſs sich infolge der unmittelbaren Anleitungen von der jüdischen Seite sowohl in der Vulgata als auch in den exegetischen Werken des Hieronymus besonders zahlreiche Spuren der jüdischen Tradition finden [1]).

Doch bald verlor sich, da er in seiner Kenntnis keinen Nachfolger fand, das Verständnis für den Grundtext: das ganze Mittelalter beschränkte sich einerseits darauf, das auszubeuten, was die Kirchenväter boten, anderseits aber zerfiel die christliche Exegese dieser Zeit in mystische und moralische Spielereien [2]). Eine Besserung trat erst gegen Ende des Mittelalters ein und zwar infolge der Einwirkung der jüdischen Commentatoren, bei denen gesundere exegetische Grundsätze schon deswegen vorhanden waren, weil bei ihnen nur der Grundtext maſsgebend war und infolgedessen sich eine bedeutende grammatikalische und lexikalische Kenntnis ausgebildet hatte (wie bei Raschi, Aben Esra, den Kimchi's); dann aber war, was besonders und zuerst bei Raschi der Fall war [3]), immer mehr das Bestreben hervorgetreten, im Gegensatze zu den früheren midraschischen Deutungen den einfachen Wortsinn zur Geltung zu bringen.

Von christlicher Seite war es insbesondere Nicolaus von Lyra († 1340) [4]), der die Ueberleitung der von den

---

[1]) Die Litteratur siehe bei Siegfried in der Ztschr. f. protest. Theol. Bd. 9, 1883, Seite 346 Anm.

[2]) Ueber den Verfall der christl. Exegese während des Mittelalters vgl. die einschlägigen Parthien bei L. Diestel: Geschichte des A. T. in der christl. Kirche. Jena 1869 sowie A. Merx: Die Prophetie des Joel und seine Ausleger. Halle 1879 Seite 190—207.

[3]) Vgl. L. Zunz in der Ztschr. für die Wissenschaft d. Judenthums, Band I, Heft 2, 1822.

[4]) Die Biographie s. bei Fischer in den Jahrb. f. protest. Theol. 15. Jahrg., 1889, S. 432 ff.

jüdischen Gelehrten angebahnten Schriftbetrachtung in die Kirche bewerkstelligte. Zwar hatte schon ein Jahrhundert vor ihm das Studium der hebräischen Sprache und der rabbinischen Litteratur bei den Christen Eingang gefunden; aber diese Kenntnisse dienten mehr polemischen Zwecken [1]) und blieben auf die Exegese des A. T. ohne nennenswerthen Einfluſs [2]); erst Lyra machte dieselben in bedeutendem Maſse für die christliche Exegese fruchtbar. Er steht zwar noch immer unter dem Einflusse der damals herrschenden Auslegungsweise der Kirche; auch für ihn gilt der mehrfache Sinn der Bibel [3]); aber das, was ihn vortheilhaft von den Zeitgenossen unterscheidet und ihm seine Bedeutung giebt, ist der Umstand, daſs er die Wichtigkeit des Wortsinnes betont und diesem nicht die an vielen Stellen unzuverlässige lateinische Uebersetzung (die Vulgata), sondern nach dem Vorgange des Hieronymus den hebr. Text zu Grunde legt; während die älteren christlichen fast ausschlieſslich nur die mystische Auslegung hervortreten lieſsen und dem Litteralsinn wenig Beachtung schenkten, will es Lyra als seine Hauptaufgabe betrachten, den letzteren festzustellen und nur mitunter kurze und wenige mystische Erklärungen einzuschieben [4]).

---

[1]) Vgl. M. Steinschneider: Die polemische Litteratur Lpz. 1877 und H. Graetz: Geschichte der Juden, Band VII.

[2]) Nach Diestel a. a. O. S. 191 zeigen sich bereits bei Richard von St. Victor deutliche Wirkungen der von den jüd. Commentatoren angeregten Exegese.

[3]) Vgl. im Prolog I seiner Postille: Habet tamen scriptura sacra hoc speciale, quod una littera continet plures sensus. — Als Grundsatz für seine Auslegung soll auch, wie er selber sagt, die Lehre vom vierfachen Sinn gelten, der in dem bekannten Distichon zusammengestellt ist:

Littera gesta docet, quid credas allegoria.
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

[4]) Vgl. in Prolog II de intentione autoris et modo procedendi: Sciendum etiam, quod sensus litteralis est multum obumbratus, propter modum exponendi communiter traditum ab aliis; qui licet multa bona

Eine solche Hervorhebung des Wortsinnes dürfte wohl auf den Einflufs des Raschi zurückzuführen sein, der von den jüdischen Auslegern als erster dasselbe als exegetisches Princip erkannt hatte, und den er auch neben anderen sowohl christlichen als jüdischen Gelehrten vornehmlich in seinen Commentarien zum A. T. benutzt. Diese Thatsache ist allgemein bekannt, zumal sie Lyra in dem Prolog 2 selber ausspricht und mit der namentlichen Anführung des Raschi nicht sparsam ist[1]).

Das Urtheil über die Bedeutung dieses Einflusses geht weit auseinander : denn während ihn Mercier den simia Salomonis, einen gedankenlosen Abschreiber aus Raschi nennt, räumt ihm Merx (die Prophetie des Joel, S. 316) Raschi gegenüber eine vollständig selbständige Stellung ein; dagegen entnahm er nach Siegfried aus Raschi vorzugsweise die Kenntnis des Midrasch und empfing von ihm die philologische Richtung seiner Exegese (Archiv f. d. w. Erf. d. Alt. Test. Band I, Seite 429).

Der Grund dieser verschiedenen Beurtheilung ist in dem Mangel an Einzelarbeiten zu suchen : so begrüfst Diestel in der Vorrede seiner Geschichte des A. T. (Seite VI) freudig die Siegfried'sche Arbeit, bedauert aber, dafs diese sich nur auf die Genesis bezieht und nicht auch andere bibl. Bücher zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht hat. Aufserdem liegt noch für den Propheten Joel das oben erwähnte Werk von Merx (S. 305 f.) vor;

---

dixerint, tamen parum tetigerunt literalem sensum : sensus mysticos in tantum multiplicaverunt, quod sensus litteralis inter tot expositiones mysticas incertus partim suffocatur ..... Haec igitur et similia vitare praeponens cum dei adiutorio intendo circa litteralem sensum insistere et paucas valde et breves expositiones mysticas aliquando interponere, licet raro.

[1]) Similiter intendo, non solum dicta doctorum Catholicorum, sed etiam Hebraicorum expositiones, maxime Rabbi Salomonis, qui inter doctores Hebraeos locutus est rationabilius, ad declarationem sensus litteralis inducere.

die Abhandlung von Fischer in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, 15. Jahrgang, 1889 (S. 430 f. und 578 f.) geht auf das Verhältnis zur rabbinischen Litteratur nicht ein, da sie die Postillen des L. unter dem Gesichtspunkte des Vergleiches mit der gleichzeitigen christlichen Schriftauslegung betrachtet. — Die vorliegende Untersuchung hat den Zweck durch Bearbeitung des in dem Exodus-Commentar des L. liegenden Materials zur richtigen Würdigung des Einflusses der rabbinischen Litteratur auf Lyra beizutragen.

Cap. I.

Vers 7. וישרצו: Lyra erwähnt die midraschische Auslegung: Dicunt Hebraei, quod mulieres hebraeae in quolibet partu pariebant plures pueros et aliquando usque ad quattuor aliquando usque ad sex. Ebenso Raschi: וישרצו: שהיו יולדות ששה בכרס אחד.

Vers 11. ערי מסכנות: Die Vulgata hat urbes tabernaculorum [1]). Die Bemerkung des Lyra hierzu: in hebraeo habetur: thesaurorum beruht auf Raschi, der mit Berufung auf die Uebersetzung des Onkelos: קִרְוֵי בֵּית אוֹצְרַיָּא die Worte ערי מסכנות gleichfalls als Vorrathsstädte erklärt und auch erwähnt, dafs sie befestigt waren [2]): שלא היו ראויות מתחלה לכך, ועשאום חזקות ובצורות לאוצר:

[1]) Vallarsi bemerkt (Migne: patrologia latina Band 28 Seite 275 Note 1), dafs Hieronymus mit Verwechselung der s-Laute משכנות für מסכנות las. Obwohl nun H. in der That öfter die verschiedenen hebr. s-Laute nicht genau auseinanderhält (vgl. Nowack, die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik, Göttingen 1875, Seite 6 u. 7), so dürfte hier doch eher anzunehmen sein, dafs er an dieser Stelle dem Aquila und Symmachus, von deren Uebersetzungen er öfter abhängig ist, und die *πόλεις σκηνωμάτων* haben, gefolgt ist.

[2]) Vgl. hierzu die Lesart der Septuaginta: *καὶ ᾠκοδόμησαν πόλεις ὀχυράς*.

V. 15. Den jüdischen Midrasch, den Raschi bringt, daſs nämlich die im Vers 15 erwähnten Hebeammen Ṣifra und Puah andere Namen für die später genannten Frauen Jochebed und Mirjam sein sollten (Raschi: שפרה = יוכבד und פועה זו מרים), widerlegt Lyra. Dagegen findet sich auch bei Aben Esra[1]) die Ansicht des Letzteren, daſs die zwei angeführten Frauen die Vorsteherinnen einer Hebeammenzunft bei den Hebräern gewesen waren: Tenendum est enim quod sub istis duabus (quae non sufficerent pro tanto populo), fuerunt plures aliae ad istud ministerium, sed de duabus principalibus tantum sit hic mentio, in quibus rex idem praeceptum dedit, aliis sibi subiectis.

Vers 16 zu ואם בת הוא וחיה bemerkt Lyra unter anderem: quia rex volebat eis uti ad luxuriam. Eine ähnliche Begründung findet sich Midrasch Schemoth Rabba zu Vers 22: מה צורך לפרעה לקיים הנקבות? אלא כך היו אומרים נמות הזכרים ונקיים הנקבות לנשים לפי שהיו המצריים שטופים בזמה:

Cap. II.

Vers 1 zu ויקח erwähnt Lyra, daſs Amram wegen des Gebotes des Pharao, die Knaben in den Nil zu werfen, die Jochebed entlassen habe, dann aber sie wieder angenommen: Ista acceptio non potest intelligi de acceptione in matrimonio, quia hic dicitur: „post haec", id est post praeceptum regis de masculis submergendis. . . . Et ideo dicit Josephus et doctores communiter, quod ista acceptio intelligitur de carnali, quia propter edictum regis separaverat se ab uxore, magis eligens non generare quam quod filii statim submergerentur in flumine. Vergleiche hierzu

---

[1]) Aben Esra z. St.: שרות היו על כל המילדות כי אין ספק כי יותר מחמש מאות מילדות היו אלא אלו שתיהן שרות היו עליהן לתת מס למלך מהשכר:

Raschi : פרוש היה מטנה מפני גזרת פרעה, והחזירה ועשה כה לקוחים שניים:

Vers 3. גמא erklärt Raschi als Schilf :

גמא: גמי בלשון משנה ובלעז יונק"ו

(altfrz. jonc, lat. juncus). Ebenso bemerkt Lyra zu der Uebersetzung der Vulgata: scirpeam: id est de iunco, qui scirpus vocatur.

Vers 7 erwähnt Lyra, daſs die Tochter Pharao's den aus dem Wasser geretteten Moses von ägyptischen Frauen säugen lassen wollte: primo fecit sibi porrigi mammillas plurium mulierum Aegyptiarum, sed ipse renuebat. Dasselbe sagt auch Raschi : שהחזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק, לפי שהיה עתיד לדבר אם השכינה:

Vers 10. Im Gegensatze zu dem hebr. Grammatiker Menachem ben Ṣeruk leitet Raschi mit Berufung auf Ps. 18, 17 das Wort משיתהו von משה, herausziehen, ab. ואני אומר שאינו ממחברת מש וימש אלא מגזרת משה, ולשון הוצאה הוא, וכך ימשני ממים רבים:

Auch Lyra erklärt ebenso : In hebraeo habetur : „vocatur Mosse“ et significat extractum vel eductum, et subintelligitur de aqua.

Vers 11. וירא בסבלתם : Non solum oculo corporis, sed etiam mentis, per compassionem, sagt hier Lyra. Raschi : נתן עניו ולבו להיות מצר עליהם. Ibid. איש מצרי : der Aegypter, welcher den Hebräer miſshandelte, ist nach Lyra ein Aufseher : iste erat unus de praepositis Aegyptiis super filios Israel ad compellendum eos ad afflictionem laboris. Analog bemerkt Raschi : נוגש היה ממונה על שוטרי ישראל. Nach der Aggada war dieser Hebräer der Mann der Solomith, welche der Aegypter miſsbrauchte. Lyra : Dicunt Hebraei, quod iste fuit maritus Solomith, quae erat pulchra valde, de qua habetur inferius[1]); et ideo iste Aegyptius in aurora fecerat surgere maritum eius occupando eum in

[1]) Vgl. hierzu die Bemerkung Lyra's zu Lev. 34, 11.

labore, et tunc rediit ad uxorem eius, quae recepit eum, credens esse maritum suum et cum maritus postea cognovisset rem gestam, arguebat inde Aegyptium, propter quod Aegyptius percutiebat eum et gravius affligebat. Raschi hat denselben Midrasch [1]).

Vers 13. Lyra erwähnt die jüdische Auslegung, nach der die beiden streitenden Hebräer Dathan und Abiram waren. Raschi : שני אנשים עברים· דתן ואבירם הם שהותירו מן המן [2]).

Vers 16. ולכהן מדין : Mit der Lyra'schen Bemerkung : Secundum Hebraeos [3]) sacerdos hic accipitur pro maiore vel magnate, sicut dicitur 2 Reg. 8 (2 Sam. 8, 18) : filii David sacerdotes erant, ist zu vergleichen Raschi : ולכהן מדין: רב בהם. Auch die Paraphrase des Onkelos hat hier: וּלְרַבָּא דְמִדְיָן·

V. 18. ותבאנה אל רעואל : Die Vulgata liest hier und mit ihr Lyra : Quae cum revertissent ad Jethro patrem suum (dagegen hat der cod. Amiat. ed. Tischendorf nach dem Urtext ad Raguel). Der Bemerkung des L. zu ad patrem : „id est avum, ut dicunt aliqui“, entspricht die Note Raschi's zu Ex. 18, 1 : ויש אומרים רעואל אביו של יתרו, ומהו אומר ותבאנה אל רעואל אביהם? שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא (Einige sagen, Reguel war der Vater des Jethro. Weswegen heifst es aber dann: und sie kamen zu Reguel, ihrem Vater? — Weil die Kinder den Vater ihres Vaters oft auch Vater nennen.) Dann bringt Lyra eine ihm annehmbarer erscheinende Erklärung : Melius autem videtur dicendum cum aliis, quod fuerit pater, qui vocatus sit pluribus nominibus, scilicet Raguel et Jethro, Cyneus et Obad. In der Mechilta fol. 65 und bei Raschi finden sich sieben

---

[1]) Vgl. auch Schemoth Rabba Parascha I und Wajikra Rab. Par. 34.

[2]) Siehe unten zu 16, 20.

[3]) Mechilta, Par. יתרו Seite 65 (nach der Ausgabe von Weifs).

Namen : שבע שמות נקראו לו: רעואל יתר יתרו חובב חבר קני פוטיאל:. Auch in der Erklärung der Namen Jethro und Obab stützt sich L. auf den Midrasch : Reguel habe den Beinamen Jethro, quod significat adiciens, erhalten, weil durch ihn das Gesetz um einen Abschnitt vermehrt wurde (die Eintheilung des Volkes). Ebenso Raschi : יתר על שם שיתר פרשה אחת בתורה. Zu Lyra : vocatur autem Obab, ut dicunt, id est diligens, quia dilexit legem et conversus est ad Judaismum vergl. Raschi 18, 1 : חובב· שחובב את התורה.

Vers 21. ויואל übersetzt Symmachus [1]) mit *ὥρκισε δὲ Μωϋσῆν ὥςτε οἰκεῖν* und Hieronymus, für den dessen Uebersetzung vielfach mafsgebend war, giebt unsere Stelle mit : „iuravit ergo Moyses, quod habitaret cum eo.“ Auch L. liefert eine ähnliche Erklärung : post multa verba, quae fuerunt inter Jethro et Moysen, fecit pactum cum Jethro de remanendo cum eo, et illud pactum iuramento firmavit. Bei Raschi findet sich hinwiederum ein Midrasch, der das Gleiche besagt : ומדרשו לשון אלה נשבע לו שלא יזוז ממדין כי אם ברשותו.

V. 25. Raschi : וידע אלהים· נתן אליהם לב ולא העלים עיניו. Lyra : Et respexit dominus filios Israel oculo misericordiae.

Cap. III.

Vers 1. Zu אחר המדבר bringt L. folgende Erklärung : Tum quia erant ibi meliora pascua, tum ad elongandum se a terra culta, ne greges pascerentur aliena blada. Bei Raschi findet sich nur die zweite Begründung [2]) : לחתרחק מן הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים:

---

[1]) Vgl. A. Geiger, Jüd. Ztschr. für W. u. L. Seite 50.

[2]) Zu der einen Erklärung des L., dafs Moses deswegen die Herde in die Wüste führte, weil es dort bessere Weide gab vgl. Targ. Onk.: ודבר ית ענא בתר שפר רעיא דמדברא·

ibid. Die Worte אל הר אלהים legt L. proleptisch mit Beziehung auf die spätere Gesetzgebung auf dem Horeb aus : Ille est mons Sinai, qui praedicitur hic mons dei, ratione eventus futuri, quia ibi deus daturus erat legem. Ebenso ist die Auffassung des Raschi : [1] הר אלהים · על שם העתיד.

Vers 2. וירא מלאך יהוה אליו : Der Uebersetzung der Vulgata : apparuitque ei dominus stellt L. den Wortlaut des hebr. Textes gegenüber : in hebraeo habetur : Apparuit ei angelus domini und versucht den Wiederspruch zu Vers 4, wo statt des מלאך יהוה von Vers 2 Jahwe selbst eintritt, folgendermaſsen zu lösen : Angelus enim ille apparebat et loquebatur in persona dei, et ideo aliquando angelus, aliquando dominus nominatur. — Raschi läſst diese Stelle unerörtert ; dagegen bemerkt Raschbam [2]) zu Vers 4 gleichfalls, daſs der Engel im Namen Jahwe's sprach [3]). Aehnlich commentirt auch Aben Esra.

Nach L. erschien Gott dem Moses deswegen in der Flamme, um den Israeliten, die sonst leicht dem Götzendienste zugänglich waren, jede Veranlassung hierzu zu nehmen, da das gestaltlose Feuer für die bildliche Darstellung des göttlichen Wesens keinen Anhalt giebt [4]). Diese Auffassung ist jüdisch und entspricht ganz dem Geiste des Midrasch. Auch bei Isidorus Hispalensis [5]) in der glossa ordinaria des Walafried Strabo findet sich die-

---

[1]) Vgl. Targum : וְאָתָא לְטוּרָא דְאִתְגְּלִי עֲלוֹהִי יְקָרָא דַיְיָ לְחֹרֵב:

[2]) R. Samuel ben Meïr, ein Enkel Raschi's.

[3]) המלאך קורא על שמו של הקב"ה:

[4]) Lyra : Erat enim populus Israel ad idolatriam pronus et ideo apparuit in flamma, quae non potest imagine figurari, et in rubo sive vepre, ut in hebraeo dicitur, quia in talibus non potest imago fieri, ne populus Israel, qui venturus erat ad locum illum, ratione dictae apparationis aliquid faceret ad idolatriam pertinens.

[5]) Ueber Isid. s. Wagenmann in der Realencyclopädie f. protest. Theol. VII, S. 364 f.

selbe jüd. Tradition in folgenden Worten : Aiunt Hebraei ideo in rubo apparuisse Deum Mosi, ne possent sibi inde idolum sculpere Judaei. Semper enim Deus idolatriae occasionem recidit[1]).

Vers 4. Für die Verdoppelung des Namens משה haben Lyra und der Midrasch dieselbe Erklärung. L. : „Moyes Moyes"; ista dupplicatio significat dilectionem et excitat vocati attentionem. Entsprechend lautet auch der Midrasch[2]).

Vers 8 werden nur sechs kanaanitische Völkerschaften aufgezählt; an anderen Stellen z. B. Deut. 7, 1 und 20, 17 sieben. L. hebt hervor, daſs die Girgaschi hier unerwähnt gelassen werden, weil sie sich den Israeliten nicht feindlich gegenüberstellten und noch vor dem Auszuge derselben ihr Land räumten. Die Parallele bei Raschi findet sich Cap. 33 u. 34 zu Vers 2 resp. 11 ו׳ אומות הם והגרגשי עמד ופנה מפניהם מאליו.

Vers 12. וזה לך האות כי אנכי שלחתיך : Secundum Hebraeos hoc refertur ad praecedentia, ac si dicatur: visio, quam tibi ostendi in rubo, est tibi pro signo, quod ego mitto te; secundum catholicos refertur ad sequentem litteram: nach dem Auszuge aus Aegypten sollen nämlich die Israeliten auf dem Berge Horeb opfern. Raschi: וזה המראה אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך:. Uebrigens beziehen auch jüdische Ausleger diese Stelle ebenso wie die catholici auf die folgenden Worte. Vgl. hierzu bei Raschi: דבר אחר כי אהיה עמך · וזה לך האות על הבטחה אחרת, שאני מבטיחך שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה:

Zu Vers 16 bemerkt L. hinsichtlich der Aeltesten, welche Mose versammeln sollte : non intelligitur hoc de

---

[1]) conf. Patrol. lat. ed. Migne Bd. 83, S. 290, wo dasselbe mit nur wenigen Abweichungen gesagt ist.

[2]) Midr. Schemoth Rabba zur Stelle : תני רבי שמעון בן יוחאי מהו משה משה? לשון חיבה ולשון זירוז:

omnibus senibus populi : quia cum in populo essent sescenta milia peditum, omnes senes populi non possent de facili congregari, sed per seniores hic intelliguntur iudices, qui habent populum regere. Ebenso Raschi : את זקני ישראל· מיוחדים לישיבה ואם תאמר זקנים סתם, היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ששים רבוא?

Cap. IV.

Vers 9 hebt L. hervor, dafs das Wasser nur dann in Blut verwandelt wurde, wenn es auf's Trockene gegossen wurde : „Effunde eam super aridam", ex quo patet, quod non convertebatur in sanguinem donec effusa esset super terram. Raschi : עכשיו מלמדנו שלא יהיו דם עד שיהיו ביבשת.

Zu Vers 11 hat L. die Erklärung, dafs Gott in seiner Allmacht bei Moses dem Mangel an Rednergabe abzuhelfen wohl im Stande gewesen sei. Nebenbei bringt er eine jüd. Sage, nach der Moses auf wunderbare Weise gerettet wurde, als er wegen der im cap. II erwähnten Ermordung des Aegypters auf Befehl des Königs bestraft werden sollte : der Henker, welcher ihn wegen dieser Blutthat enthaupten sollte, wurde gerade als er die Exekution vornehmen wollte, blind, so dafs er das Gebot des Königs nicht vollführen konnte; letzterer selbst wurde taub und stumm. Raschi : מי עשה פרעה אלם שלא נתאמץ במצות הריגתך, ואת משרתיו חרשים שלא שמעו בצוותו עליך, ואת אספקלטר' (spiculatores) ההורגים מי עשאם עורים שלא ראו כשברחת מן הבימה ונמלטת? — Nach einer anderen Tradition wurde der Hals des Moses in eine Elfenbeinsäule verwandelt, so dafs das Schwert nicht durchdringen konnte. Vgl. Raschi zu Ex. 18, 4 : כשגלו דתן ואבירם על דבר המצרי ובקש להרוג את משה נעשה צוארו כעמוד של שן:

ibid. : מי שם פה : Quis fecit os hominum id est, te loqui ita constanter coram Pharaone? bemerkt Lyra. Ebenso Raschi : מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה על המצרי?

Vers 18. וישב אל יתר התנו : L. Nolebat enim recedere absque licentia eius, tum quia iuraverat manere cum eo, tum quia non poterat secum ducere uxorem et filios sine voluntate eius. Dieselbe Begründung hat auch Raschi.

Vers 20. וירכב על החמר : R., חמור המיוחד הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו, שנאמר [1] עני ורכב על חמור. Lyra erwähnt diese Ansicht des Midrasch ebenfalls, doch nur um sie zu widerlegen, und zwar hat er folgenden Einwand : sed istud apparet omnino fictitium, ideo dicendum, quod ibi accipitur pro plurali singulare : super asinum, id est asinos, quia unus non sufficeret ad portandum tot personas.

Vers 24. ויפגשהו יהוה. L.: Nicht, wie einige annehmen, den Elieser, sondern wegen der Verabsäumung der pflichtgemäſsen Beschneidung desselben, wollte Gott den Vater, den Moses, tödten. Raschi : ויבקש המיתו לפי שלא מל את אליעזר בנו, ועל שנתרשל נענש מיתה:

Cap. V.

Vers 6. את הנגשים בעם : Die Ansicht des Andreas [2], daſs die exactores (נוגשים) und die praefecti (שוטרום) verschiedene Bezeichnung für dieselben Leute waren, die das gleiche Amt hatten, bestreitet L., da er es unter Hinweis auf Vers 14 (flagellatique sunt qui praeerant operibus filiorum Israel ab exactoribus Pharaonis) für unwahrscheinlich hält, daſs die Aegypter eine solche Behandlung von ihren eigenen Landsleuten hätten erfahren können : Et ideo dicendum est, fährt er fort, quod praefecti erant de filiis Israel et erant constituti, ut populum ad laborem inducerent, ut numerum laterum exactoribus redderent, qui erant Aegyptii. R.: הנוגשים מצריים היו, והשוטר' היו ישראלים

---

[1]) Zach. 9, 9.

[2]) Andreas v. St. Viktor.

הנוגש ממונה על כמה שוטרים והשוטר ממונה לרדות בעושי המלאכה:

Cap. VI.

Vers 2—3. אני יהוה וארא · · · באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם. Vulgata: Ego dominus, qui apparui Abraham .... in deo omnipotente et nomen meum Adonai non indicavi eis. Hinsichtlich des Ausdrucks את שמי יהוה, den die Vulgata mit nomen meum Adonai übersetzt, weshalb auch die katholischen Gelehrten hierin eine Bezeichnung der Herrschaft Gottes sahen (hoc nomen Adonai significat generale dominium), bemerkt L., dafs diese Uebersetzung dem hebr. Texte, in dem das Tetragrammaton (יהוה) stehe, nicht entspreche, und dafs infolge der Unkenntnis der hebr. Sprache die Vulgata (translatio nostra) bei dem Tetragrammaton, dessen Nennung den Juden verboten war, statt der eigentlichen Schreibweise nur die übliche Aussprache (Adonai) wiedergebe. — Näheres über den Gottesnamen sei bei den jüd. Gelehrten zu finden: Sciendum igitur, quod ad videndum, quid dicendum sit de significatione nominum Hebraicorum, videtur recurrendum ad doctores hebraeos antiquos. Dicit enim Ra. Moses[1]), loquens de divinis nominibus, quae in veteri testamento continentur, quod aliqua nomina de deo dicuntur per respectum ad creaturas, ut creator, dominus et similia, ... sed nomen domini tetragrammaton significat divinam essentiam puram et nudam, prout in se existit, circumscripto omni alio, et ideo est nomen incommunicabile appropriatum soli deo, quia significat veritatem divinae essentiae in se. — Auch die Meinung des Raschi[2]) wird erwähnt, aber als

---

[1]) Vgl. Maimonides, More Nebuchim Buch I cap. 61—63.

[2]) ושמי יהוה לא נודעתי להם· לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי, לא נכרתי להם במדת אמתות שלי, שעליה נקרא שמי יהוה, נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי:

unzutreffend abgelehnt und ebenso die Ansicht, daſs Gott bei früheren Offenbarungen sich mit dem Namen יהוה denen gegenüber, welchen er erschien, nicht bezeichnete. Lyra's eigene Erklärung dieser Stelle berücksichtigt die Definition des Maimonides und lautet im Wesentlichen nach seinen eigenen Worten also : Dicendum, quod deus indicavit hoc nomen Mosi, non solum quandum ad vocem, sed etiam quantum ad significatum, quod est proprie indicare nomen aliquod.

Cap. VII.

Vers 1. נתתיך אלהים לפרעה. R. faſst das Wort elohim hier als Richter auf und der Einfluſs seiner Erklärung : שופט ורודה, לרדותו במכות ויסורין zeigt sich auch bei L., der sich zu dieser Stelle folgendermaſsen ausläſst : Non dicit deum absolute, sed Pharaonis . . . . et hoc modo Moses dictus est hic deus Pharaonis, id est, potens super eum in plagis, Dei virtute et eius iudicio infligendis. Zu der Uebersetzung der Vulgata, die Deum hat, bemerkt er, daſs wegen des Pluralis elohim des Hebräischen im Lateinischen eine Uebersetzung mit deos entsprechender gewesen wäre : Sciendum tamen, quod in hebraeo habetur, constitui te אלהים Pharaonis : quod nomen secundum proprietatem sermonis hebraei est pluralis numeri, sicut patet in duabus autoritatibus praeallegatis (Ps. 82, 6 und Ex. 22, 8), in quibus ponitur hoc nomen elohim sicut hic et transfertur in plurali numero et ideo translatio nostra esset magis propria, si haberet sic : „Ego constitui te deos Pharaonis", id est tantum timendum et eo amplius quam illos, quos colit tanquam deos, quia non poterant eum sic affligere sicut Moses.

Vers 12. ויבלע מטה אהרן. L. : Nach den doctoribus catholicis verschlang der Stab des Aaron die Stäbe der ägyptischen Zauberer, antequam virga Aaron rediret ad naturam virgae. Hebraei autem, heiſst es weiter, magis

innitentes litterae, dicunt, quod fuit postquam illa redierat ad naturam virgae, quia dicitur sic in textu: „devoravit virga Aaron virgas eorum." Nach Raschi: מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כלן:

Vers 19. Die Verwandlung des Nilwassers in Blut geschah durch Aaron. Nach der jüd. Auslegung, sagt L., durfte Moses diese Strafe nicht vollziehen, weil er einst aus dem Flusse gerettet wurde. Raschi: לפי שהגין היאור על משה כשנשלך בתוכו לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים, ולקה על ידי אהרן:

Vers 28. ובאו בביתך · · · ובבית עבדיך. L.: In hac percussione primo nominatur rex, qui plus peccavit, et post populus subditus, qui sibi consensit. Raschi: בביתך ואחר כך בבית עבדיך, הוא התחיל בעצה תחילה וממנו התחילה הפורענות:

Vers 29. L.: Dicunt Hebraei, quod non solum intrabant ranae loca Aegytiorum, sed etiam corpora eorum, ut per os, quando dormiebant ore aperto, et per alios meatus, per quos poterant introire. Raschi hat nur die Worte: בתוך מעיהם היו נכנסין ומקרקרין:

Cap. VIII.

Vers 12. Nach dem Midrasch (Schem. Rab. Sectio X) war die Verwandlung des Staubes in Mücken eine Vergeltung dafür, dafs die Israeliten den Aegyptern Sand- und Lehmarbeiten leisten mufsten. Aehnlich bemerkt L.: Fuit enim illa plaga producta ex elemento terrae et correspondet culpa Aegyptiorum, qua afflixerunt filios Israel in operibus terrenis, scilicet luti et lateris. Vgl. ferner L. zu Vers 17.

Vers 17. את הערב übersetzt die Vulgata mit omne genus muscarum. L.: In hebraeo habetur commistionem. Et dicunt Hebraei et Josephus, quod per istam commistionem non intelligitur multitudo muscarum, sed multitudo animalium diversorum generum, quae erant terribilia

aspectu et nociva morsu, ita quod homines et animalia domestica interficiebant; et secundum hoc erat ista plaga ex elemento terrae, quia talia animalia de cavernis terrae exibant. Auch R. denkt an ein Gemisch wilder Thiere: כל מיני חיות הם רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא והיו משחיתים בהם:[1]).

Vers 22. תועבת מצרים. Zu der Uebersetzung des Hieronymus: „abominationes enim Aegyptiorum" giebt L. die Erklärung: Hebraei vocant abominationes illa, quae coluntur ab idolatris. Nach Raschi: יראת מצרים · · · · ואצל ישראל קורא אותה תועבה:

Cap. IX.

Vers 6. ממחרת: Als Zeit für die Plage der Viehpest wird der folgende Tag bestimmt. L. bringt den Midrasch, nach dem Moses an der Wand einen Strich zog und den Beginn der Plage auf den Augenblick festsetzte, in dem die Sonne am folgenden Tage diesen Strich erreichen würde. Dieselbe Sage findet sich bei Raschi und seinen Quellen (Tanchuma und Midr. Schem. Rab.) an einer anderen Stelle und zwar bei der Strafe des Hagelschlages v. 18: שרט לו שריטה בכותל, למחר כשתגיע חמה לכאן ירד הברד:

Vers 29. כצאתי את העיר אפרוש את כפי אל יהוה. Lyra: erat enim plena idolatria, ideo prius egressus est antequam oraret. Vgl. auch seine Bemerkung zu 8, 25: „Egressus a te orabo dominum": quia praesentibus idolatris nolebat orare. Ebenso zu 10, 18. Raschi: אבל בתוך העיר לא התפלל לפי שהיתה מלאה גלולים:

Cap. X.

Vers 21 übersetzt die Vulgata וימש חשך mit tenebrae tam densae ut palpari queant, wahrscheinlich durch die

---

[1]) Vgl. Aben Esra: ומלת ערב חיות רעות מעורבות כמו אריות זאבים ודובים ונמרים:

Auffassung des Midrasch beeinflufst[1]); im Anschlufs an diese Uebersetzung bemerkt auch L. : dicunt enim aliqui, quod aër erat ita ingrossatus vaporibus humidis et grossis, quod cum tactu poterat percipi, quia tenebra ipsa cum sit privatio lucis non est tactu perceptibilis. Eine ähnlich lautende Agada bringt auch Raschi : ומדרש אגדה פותרו לשון ממשש בצהרים[2]) שהיה כפול ומכופל ועב עד שהיה בו ממש. Er will aber lieber diese Stelle durch : ויחשיך עליהם חושך יותר מחשכו של לילה, וחשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד: erklären und וימש mit einem Stamme אמש in Verbindung bringen : וימש כמו ויאמש; über die Aphäresis des א bezieht er sich auf analoge Fälle in Jes. 13, 20 und 2 Sam. 22, 40 : יש לנו תיבות הרבה חסרות אל״ף, לפי שאין הברת האל״ף נכרת כל כך אין הכתוב מפקיד על חסרונה כגון ולא יהל שם ערבי, כמו לא יאהל, לא יטה אהלו, וכן ותזרני חיל, כמי ותאזרני: [3]).

Vers 24. ויקרא פרעה אל משה : Lyra : Non quam diu fuerunt tenebrae, quia tunc nullus Aegyptius de loco suo se movit, sed postquam redierat lux; timebat enim de alia percussione. Dicunt autem Hebraei, quod praedictae tenebrae non solum fuerunt ad percutiendum Aegyptios, sed etiam propter filios Israel, inter quos erant aliqui mali et increduli, nec volebant de Aegypto recedere, et illi mortui sunt in illis tribus diebus et sepulti, ita quod Aegyptii non viderunt. Si enim vidissent, sic dixissent inter se : ita percussi sunt filii Israel sicut et nos. Vgl. dazu die Bemerkung des Raschi zu Vers 22.

Cap. XII.

Vers 1. Für die Opferung des Passahlammes (und für andere religiösen Gebräuche) will L. eine zweifache

---

[1]) Vgl. M. Rahmer : Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus, Bresl. 1861, Seite 62.

[2]) Deut. 28, 29.

[3]) Vgl. dagegen Aben Esra, der das Wort richtig von משש ableitet.

Deutung geben[1]) : Unus (sensus) est status populi exeuntis de Aegypto et est litteralis et primus et hunc intendo primo prosequi, alius est praefiguratio Christi passuri pro tunc, et hunc sensum in fine breviter tangam[2]). Merkwürdig jedoch ist es, dafs er zur Begründung der christologischen Deutung das Zeugnis der jüdischen Exegeten anführt : Et Rabbi Salomon dicit et antiqui doctores Hebraei, quod omnes prophetae prophetarunt nisi ad diem Messiae et ideo cum Moses fuerit maximus propheta, totum quidquid, scripsit, ordinatur ad Christum. Bei Raschi findet sich diese Ansicht, dafs die Prophezeiungen der Propheten sich auf die messianische Zeit beziehen sollen, in seiner Erklärung zu Zach.[3]).

Vers 3. Lyra : Die translatio nostra hat iuxta quem ritum tolletis et hoedum, während die Uebersetzung dem hebr. Text entsprechend (מִן־הַכְּבָשִׂים וּמִן־הָעִזִּים תִּקָּחוּ) doch lauten müsse : de arietibus vel des capris accipietis illum, wobei illum auf die unmittelbar vorhergehende Stelle : erit autem agnus sine macula, masculus, anniculus (שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן־שָׁנָה) zu beziehen sei. Die weitere Bemerkung hierzu „illa enim dictio hebraica, quae ibi ponitur pro agno, scilicet שה, aliquando accipitur pro hoedo“, beruht direct auf Raschi : מן הכבשים ומן העזים · או מזה או מזה שאף עז קרוי שה שנאמר ושה עזים (Deut. 14, 4), und wenn L. den Befehl, das Opferthier für den 14. Nissan schon am 10. auszuwählen (vgl. Vers 3 u. 6) unter anderem damit begründet,

---

[1]) Obwohl L. den Grundsatz vorgiebt, die Schrift nach dem vierfachen Sinne auszulegen (nach dem bekannten Distichon : littera gesta docet, etc.), hat er in seiner Hermeneutik doch nur den zweifachen Sinn, einen litteralen oder historischen und einen allegorischen. Vgl. hierüber Merx, die Prophetie des Joel, Seite 324.

[2]) Vgl. Lyra's Note zu 13, 6.

[3]) Vgl. L. Bemerkung zu Vers 3 in den „Moral.“ Uebrigens nennt er im Prooemium zu den Psalmen als den Autor dieser Ansicht auch den Maimonides : Et Rabbi Moyses dicit in libro directionis perplexorum, quod omnes prophetae non sunt locuti nisi ad dies Messiae.

daſs in der Zwischenzeit es untersucht werden solle, ob sich an ihm kein Fehler finde, der gegen die Opfervorschriften verstoſse, so ist diese Motivung der Raschi'schen gleichfalls analog : והיה לכם למשמרת· זהו לשון בקור ממום ד׳ ימים קודם שחיטה:. Zu dem Zusatz des L.: dicunt hebraei quod talis praeceptio per quattuor dies non obligebat in futurum nec fuit observata in annis sequentibus vgl. Raschi: פסח במצרים מקחו בעשר ולא בפסח דורות:

Vers 5. תמים. Raschi : בלא מום. L. Macula, quae est in varietate pellis, non intelligitur hic, quae non impediebat immolationem, sed illa, quae erat ex defectu alicuius partis corporis. — Die Wahl des Lammes als Opferthier hat für ihn auch folgenden Grund : ratio, quare immolabatur agnus magis quam aliud animal, erat ad detestationem idolatriae Aegyptiorum, qui Jovem colebant in specie arietis vel agni(?). Vgl. Nachmanides : ועל דעת ..... רבותנו שהיו המצרים עובדים אותו (טלה) כל שכן שחודיע במצות הזאת שהשפיל אלוהיהם וכחם בהיותו במעלה העליונה שלו וכן אמר קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים:

Vers 7. Raschi : על הבתים ולא על משקוף ומזוזות שבבית התבן ובבית הבקר שאין דרין בתוכו:. — Lyra : In domibus enim, in quibus non habitabant homines sicut est grangia, ubi reponitur foenum et similia, et stabulum, ubi habitabant animalia, non erat sanguis ponendus.

Zu Vers 8 : „et edent carnes", bringt L. die jüdische Deutung, daſs es nicht erlaubt war, die Knochen und Sehnen zu essen. R. : את הבשר· ולא גידים ועצמות.

Vers 8. על מרורים übersetzt die Vulgata mit lactucis agrestibus. L. bemerkt dagegen : in hebraeo habetur : cum amaritudinibus und fährt dies erklärend fort : et per hoc intelliguntur herbae amarae indifferenter nec plus fuit praeceptum de lactucis quam des aliis herbis, ut dicunt Hebraei. Hoc autem fiebat ad designandum amaritudinem quam filii Israel sustinuerunt in servitute Aegypti. — Raschi: כל עשב מר נקרא מרור וצום לאכול מר זכר לוימררו את חייהם:

Vers 9. רֹאשׁוֹ עַל־כְּרָעָיו וְעַל־קִרְבּוֹ. L. weist ausdrücklich darauf hin, dafs die Uebersetzung der Vulgata: caput cum pedibus et intestinis vorabitis mit dem hebr. Text nicht übereinstimme; auch beziehe sich diese Stelle nicht auf das Verzehren des Opfers, sondern auf das kurz vorher in demselben Verse erwähnte Braten. Seine weitere Erklärung: „et est sensus, quod caput de corpore abscissum vel pedes non debebant per se assari, sed caput iunctum corpori et pedes similiter; intestina autem amovebantur ut lavarentur et lota reponebantur ad assanda cum corpore“ ist wohl nach Raschi: צלהו כלו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו, ובני מעיו נותן לתוכו אחר הדחתן:

Zu Vers 12: ובכל אלהי מצרים bringt L. einen Midrasch, nach dem Gott in der Passah-Nacht auch über die Götter der Aegypter ein Gericht dahin ergehen liefs, dafs die hölzernen Götzenbilder verfaulten, die metallenen zerschmolzen und die steinernen zerfielen[1]). Raschi: של עץ נרקבת ושל מתכת נמסת ונתכת לארץ:

Vers 13. ופסחתי: L.: quia cum domus Hebraeorum essent inter domos Aegyptiorum, quando angelus percutiebat existentes in domo Aegyptii manentis iuxta Hebraeum, transibat domum Hebraei absque laesione, procedens ultra ad percutiendum domum Aegyptii ultra manentis. Raschi: מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצר׳ שהיו שרויים זה בתוך זה:

Vers 15. ונכרתה הנפש ההוא. L.: Dicit anima (הנפש), ut per hoc det intelligere, quod ille, qui erat carens usu rationis, si comederet fermentatum, hanc poenam non incurreret. Raschi bemerkt: כשהיא בנפשה ובדעתה פרט לאנוס.

Vers 16. מקרא קדש. Die Erklärung Lyra's: dies prima erit sancta in cultu divino et in amictu honesto et

---

[1]) Von den mittelalterlichen christlichen Exegeten erwähnt Rupertus eine ähnliche hebr. Tradition: Ferunt Hebraei, quod omnia idola Aegypti confracta sunt nocte illa et templa, vel motu terrae vel fluminis Nili inundatione.

in cibo delicato secundum possibilitatem cuiuslibet, beruht auf Raschi, der in ähnlichen Worten sagt: קרא אתו קדש לאכילה ושתייה וכסות. — „Heilig wird der Tag in Beziehung auf Speise, Trank und Kleidung genannt." —

Vers 21. מִשְׁכוּ וּקְחוּ. Die Note Raschi's zu diesen Worten: משכו· מי שיש לו צאן ימשוך משלו: וקחו· מי שאין לו יקח מן השוק: (Wer Schafe besitzt, mag von den Seinigen nehmen, wer keine hat, hole sie vom Markte) scheint L. beeinflufst und ihn veranlafst zu haben, gegenüber der Vulgata, die unsere Stelle mit ite tollentes animal (LXX: ἀπελθόντες λάβετε ὑμῖν) wiedergiebt, die Bemerkung zu machen: In hebraeo habetur: emite, accipite; entsprechend dieser Textberichtigung commentirt er auch: et est sensus, qui habet gregem, inde accipiat, et qui non habet, emat.

Vers 22. Raschi: שלשה קלחין קרויין אגודה. Nach L. sind zu einem fasciculum hyssopi ebenfalls tres calami simul ligati erforderlich.

Vers 25. והיה כי תבאו Raschi und Lyra: Erst nach dem Einzuge in Kanaan hatten die Passahvorschriften bindende Gesetzeskraft.

Vers 43. כָּל־בֶּן־נֵכָר. Unter dem נכר versteht Raschi sowohl einen Israeliten, der dem Judenthum untreu geworden, als auch Angehörige anderer Nationen: L. giebt dem alienigena, der lat. Uebersetzung von נכר die gleiche Bedeutung: Der alienigena heifst hier omnis, qui est extra ritum Judaeorum, sive sit gentilis, sive sit Judaeus baptizatus. Auch das im Vers 45 vorkommende Wort תושב erklärt er ebenso wie Raschi: advena dicitur, qui ex aliena gente veniebat ad manendum inter Judaeos. Raschi: תושב· זה גר תושב.

Vers 44. ומלתה אותו אז יאכל בו. Lyra citirt hier zwei rabbinische Auslegungen, die des Rabbi Josua, der das Wort יאכל auf den Herrn bezieht und ihn von der Theilnahme am Passah ausschliefst, wenn sein Sklave unbeschnitten ist, und die des Rabbi Eleaser, welcher nur den

Sklaven ausschlieſst: Hoc dupliciter intelligitur ab Hebraeis. Uno modo, ut hoc referatur ad dominum servi, sic intelligendo, quod Hebraeus habens servum gentilem emptitium non possit comedere de agno paschali, donec servus emptitius fuerit circumcisus . . . . Alio modo, ut referatur ad servum. . . Vgl. Raschi : מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח דברי ר׳ יהושע, ר׳ אליעזר אומר אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח; אם כן מה ת״ל או יאכל בו? העבד

L. jedoch läſst beide Ansichten gelten, indem er sie vereinigt und seine Ausführungen folgendermaſsen schlieſst: et utrumque requirebatur; de secundo patet, quia nullus incircumcisus erat admittendus, similiter de primo, quia dominus non debebat admitti donec omne masculinum eius esset circumcisum.

Vers 48. Während schon im Vers 43 dem בן נכר die Theilnahme am Passahlamm versagt ist, wird noch im Vers 48 überhaupt jedem ערל verboten, davon zu essen. Lyra : ista lex non est ad excludendum gentiles incircumcisos, qui iam supra sunt exclusi, sed ad excludendos filios Israel, qui timore mortis et infirmitatis non erant circumcisi, quia aliqui Judaei nimis inordinate amantes pueros suos, dimittebant eos incircumcisos, timentes ne ex circumcisione mors vel infirmitas eis accideret, et isti non debebant accedere ad esum agni quamvis in aliis essent Judaei. Auch Raschi hat für diesen Vers die gleiche Auslegung : וכל ערל לא יאכל בו· להביא את שמתו אחיו מחמת מילה, שאינו מומר לערלות ואינו למד מבן נכר לא יאכל בו:

Cap. XIII.

Vers 2. כל בכור · · · לי הוא. L.: Ex hoc enim, quod deus percussit primogenita Aegyptiorum salvans primogenita Hebraeorum, primogenita Hebraeorum fuerunt sibi obligata. Aehnlich lautet seine Bemerkung zu 22, 8. Raschi: לעצמי קניתי על ידי שהכתי בכורי מצרים:

Vers 4 : אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. Nach L. fand der Auszug aus Aegypten im חודש האביב, dem mensis novarum frugum, gerade deswegen statt, weil diese Jahreszeit hierzu am günstigsten war: quod est tempus valde aptum ad ambulandum. Ebenso Raschi, der aufserdem hierin noch einen Beweis der Liebe Gottes zu Israel erblickt : וכי לא היינו יודעין באיזה הדש? אלא כך אמר להם ראו חסד שגמלכם שהוציא אתכם בחדש שהוא כשר לצאת, לא חמה ולא צנה ולא גשמים :

Vers 5 werden nur 5 palästinensische Völkerschaften genannt. Den Widerspruch mit anderen Stellen, wo sechs oder sieben aufgezählt werden, löst L. dadurch, dafs er in den hier erwähnten Chananaei eine allgemeine Bezeichnung aller Bewohner des gelobten Landes sieht : Licet enumeret hic quinque gentes tantum, aliae tamen subintelliguntur nomine Chananaei, quia omnes habitatores terrae promissionis vocabantur Chananaei generaliter, licet aliqui cum hoc haberent nomen speciale, ut Amorrhaei et Hiebusaei. Raschi' Erklärung besagt dasselbe.

Zu Vers 21 bringt L. in Betreff der Feuer- und Wolkensäule zwei Ansichten : Dicunt aliqui, quod eadem fuit columna, quae obumbrabat per diem et illuminabat per noctem, vocant tamen duplici nomine propter duplex officium. Nach den jüdischen Deutungen dagegen seien es zwei Säulen gewesen : una per diem, quae in vespero recedebat peracto officio, et tunc columna ignis subintrabat. Welche Ansicht die richtigere sei, gehe aus dem Text nicht hervor; beide seien daher zulässig; aber soviel stehe fest, dafs nach beiden Auffassungen die Erscheinung mit einem göttlichen Wunder verbunden gewesen sei.

Cap. XIV.

Vers 6. ויקח שש מאות רכב. Ueber den scheinbaren Widerspruch bezüglich der vielen für die Ausrüstung der Reiter nothwendigen Pferde mit der im Cap. 9 erwähnten

Viehseuche bemerkt L., dafs nur die auf dem Felde befindlichen Pferde von der Seuche ergriffen wurden. Dagegen hätten (nach 9, 20) viele Aegypter ihr Vieh in die Gebäude geflüchtet und es hierdurch gerettet. Raschi: ומהיכן היו הבהמות הללו אם תאמר משל מצרים הרי נאמר וימת כל מקנה מצרים · ואם משל ישראל והלא נאמר וגם מקננו ילך עמנו, משל מי היו? מן „הירא את דבר יהוה מעבדי פרעה הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים“ (Ex. 9, 20).

Vers 20. Für die etwas dunkle Stelle: ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה hat L. nach der Vulgata, deren Uebersetzung hier lautet: et erat nubes tenebrosa et illuminans noctem, auch die Auffasung, dafs die Wolke und die Finsternis für die Aegypter war, und dafs den Israeliten die Wolke leuchtete (et erat nubes tenebrosa: ex parte Aegyptiorum; et illuminans noctem: ex parte Hebraeorum) [1]). Die Frage, ob hier an eine Wolke zu denken sei, die auf die Lager der Hebräer und Aegypter verschiedene Wirkungen ausübte, indem sie diesen Finsternis, jenen Helle brachte, oder ob hier zwei Wolkensäulen, eine leuchtende und eine dunkle, anzunehmen seien, läfst er, wie schon zu 13, 21 erwähnt ist, unentschieden. Die jüdischen Ausleger nähmen das letztere an: Secundum Hebraeos, qui dicunt illam fuisse duplicem, columna nubis adveniente nocte non recessit, sicut consueverat, sed remansit adveniente columna ignis, ita quod erat nubes ex parte Aegyptiorum, et columna ignis ex parte Hebraeorum. Vgl. hierzu Raschi zu Vers 19: כשחשכה והשלים עמוד הענן את המחנה לעמוד האש לא נסתלק הענן כמו שהיה רגיל להסתלק ערבית לגמרי אלא נסע והלך לו מאחריהם להחשיך למצרים:

Vers 27. ומצרים נסים לקראתו. Raschi: שהיו מהוממים ומטורפים ורצין לקראת המים: Die Verwirrung unter den Aegyptern war so grofs, dafs sie sich den heranbrausenden

---

[1]) Vgl. A. Geiger in der Jüd. Ztschr. f. W. und L. Band I, 1861, Seite 50.

Wellen entgegenstürzten. L. sagt dasselbe : Ex timore enim erant ita turbati et stupefacti, quod non cucurrerunt ad littus, sed magis contra aquas super se venientes.

Cap. XV.

Vers 2. זה אלי. Raschi's Bemerkung zu dieser Stelle: בכבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים, die also wegen des Demonstrativum זה auf eine für die Sinne wahrnehmbare Erscheinung Gottes hinweist, wird von L. zurückgewiesen : istud non habet de scriptura auctoritatem ; ideo eadem facilitate contemnitur et probatur : eine solche Annahme sei also willkürlich und dann hätte doch die Schrift ein solches Wunder, eine condescensio dei, gewifs nicht unerwähnt gelassen. Das Richtigste sei daher, die Stelle aufzufassen als eine demonstratio ad intellectum accepta ex effectu visibili : Aus der gewaltigen That Gottes schlossen die Israeliten auf dessen Anwesenheit.

Vers 8. נִצְּבוּ כְמוֹ־נֵד נֹזְלִים. Die Vulgata hat stetit unda fluens, ohne die Worte כמו נד zu übersetzen. Lyra's Note giebt נד die Bedeutung „Mauer“ : stetit unda fluens : id est aqua de natura sua fluida stetit contra naturam suam sicut murus erecta. Raschi erklärt mit Berufung auf Onkelos ebenfalls נד = חומה (Mauer).

Vers 20. מרים הנביאה אחות אהרן. L. : Et quare non soror Moysis dicitur, sicut et soror Aronis? Hebraei duplicem causam assignant. Una est, quia ante nativitatem Moysis, cum adhuc non haberet fratrem nisi Aronem, prophetavit matri suae, quod paritura erat filium, qui liberaret Israel. Alia causa est, quia Aron ostendit se multum zelare pro ea, quando fuit percussa lepra. Raschi : היכן נתנבאה כשהיתה אחות אהרן קודם שנולד משה אמרה עתידה אמי שתלד בן etc. (den Moses, der Israel befreien wird, conf. Sota fol. 13) ד"א אחות אהרן לפי שמסר נפשו עליה כשנצטרעה נקראת על שמו:

ibid. Lyra : Da Mirjam im prophetischen Geiste die Wohlthaten, welche Gott ihrem Volke erweisen würde, voraussah, hatte sie schon beim Auszuge aus Aegypten eine Pauke mitgenommen und auch andere Weiber hierzu veranlafst, um so Gott in Sang und Paukenschlag feiern zu können. Dasselbe sagt auch Raschi : מובטחות היו צדקניות שבדור שהקב"ה עושה להם נסים והוציאו תפים ממצרי׳ :

Zu Vers 22. ויסע bemerkt L. : Tulit autem Moyses Israel de mari rubro et dicitur tulit, quia cum quadam violentia et importunitate fecit eos recedere; erant enim cupidi et ideo erant nimis cupidi ad spolia Aegyptiorum submersorum colligenda quia secundum quod dicunt Hebraei ista spolia fuerunt maiora et pretiosa, quam illa, quae asportaverant de Aegypto per accommodationem. Nach Raschi : הסיען בעל כרחם שעטרו מצרים סוסיהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות והיו ישראל מוצאין אותן בים וגדולה היתה ביזת ים מביזת מצרים:

Vers 25. Den Aufenthalt in Mara benutzt Moses, um dem Volke einige Gesetze einzuschärfen. Raschi's kurze Bemerkung zu dieser Stelle : במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת ופרה אדמה ודינין: wird von Lyra weiter ausgeführt : Dicit hic Rab. Salomon quod dominus videns filios Israel otiosos, ne per otium, quod est sentina omnium vitiorum, declinarent ad peiora, dedit eis duo praecepta legis, ut studerent in eis ad sciendum et ad operandum : praeceptum de observatione sabbati . . . . et praeceptum de vacca rufa (Num. 19) . . . . Tradidit eis etiam aliqua capitula de pertinentibus ad iudicalia, ut scirent, qualiter deberent ad invicem iuste et pacifice conversari.

Vers 27. Die 12 Quellen und 70 Palmen in Elim sind bei L. ein Symbol für die 12 Stämme und die 70 Richter, welche letztere später (Cap. 18) von Moses eingesetzt wurden. Vgl. Raschi : שתים עשרה עינת מים כנגד י"ב שבטים נזדמנו להם: ושבעים תמרים· כנגד שבעים זקנים :

Cap. XVI.

Vers 13. ותעל השליו. L. : coturnix est avis pinguis et sapida. R. : השליו· מין עוף ושמן מאד:.

Vers 15. ויאמרו איש אל אחיו מן הוא. Für das Wort „Manna“ bringt L. zwei Etymologien, die des Josephus und die der jüdischen Exegeten : nach dem ersteren bedeute „man hu“ so viel als quid hoc (scil. est); dagegen sagten Rab. Sal. und die hebraei moderni, dafs „man“ nicht quid bezeichne, sondern praeparationem vel magis proprie rem praeparatam ad esum: et secundum hoc dixerunt filii Israel : Man hu, id est : praeparatum hoc scilicet a deo pro nostra sustentatione. Vgl. hierzu Raschi : מן הוא הכנת מזון הוא כמו וימן להם המלך [1]). Ebenso Aben Esra : מן הוא מנורת אשר מנה את מאכלכם und auch Kimchi leitet das Wort von מנה ab [2]).

Vers 20. L. erwähnt die jüdische Tradition, nach der Datan und Abiran die Männer waren, welche das Manna für den anderen Morgen übrig liefsen. Vgl. Raschi und Midr. Schem. Rab. zur Stelle.

Vers 22. Zu den Worten לקטו להם משנה hat Raschi die Bemerkung: כשמדדו את לקיטתם באהליהם מצאו כפלים שני העמר לאחד. Auch L. bringt diese Tradition : secundum quod dicunt Hebraei, non collegerunt plus in illa die quam in aliis praecedentibus, sed cum venerunt ad domum invenerunt mensuram duplicem per miraculum.

Vers 31. ויקרא את שמו מן והוא כזרע גד לבן:. Raschi: עשב ששמו קרי יינדר (coriandre) וזרע שלו עגול ואינו לבן והמן היה לבן ואינו נמשל לזרע גד אלא לענין העגול כזרע גד היה והוא

---

¹) Dan. 1, 5. Vgl. hierzu Succa 39 b מאי משמע דהאי מן לישנא דמזוני? הוא דכתיבן וימן להם המלך (Woher wissen wir, dafs מַן Speise bedeutet? Aus der Stelle Dan. 1, 5.)

²) D. Kimchi radices ed. Biesenthal et Lebrecht Seite 196 unter מנה : לפי לא ידעו לו שם קראו לו מַן, כלומר מתנה והלק מאת השם יתברך:

לבן: Aehnlich lautet die Erklärung des L.: Quod erat quasi semen coriandri quantum ad quantitatem et figuram, non tamen quantum ad colorem, unde subditur: „album." Semen autem coriandri nigrum est.

Cap. XVII.

Vers 5. וקח אתך מזקני ישראל. Nach L. sollten die Aeltesten Zeugen sein, dafs an dem Felsen vorher Wasser oder Quellen sich nicht befanden. Dieselbe Bemerkung hat auch Raschi: לעדות שיראו שעל ידך המים יצאים מן הצור ולא יאמרו מעינות היו שם מימי קדם:

ibidem: Die Begründung dafür, dafs Moses gerade vermittelst desselben Stabes, mit welchem er schon vorher den Nil geschlagen hatte, Wasser aus dem Felsen hervorbringen sollte, giebt L. nach Raschi: Dicit. Rab. Sal., quod aliqui de populo israelitico erant ita maligni, quod dicebant, quod ministerium illius virgae solum modo se extendebat ad mala infligenda sicut patuit in plagis Aegyptiorum, sed non se extendebat ad conferendum bona, et ideo dominus praecepit Mosi uti virga illa in eductione aquae de petra, ut manifeste videretur, quod non solum erat instrumentum divinae iustitiae in malis poenae inferendis, sed etiam divinae misericordiae in bonis conferendis.

Vers 14. ושים באזני יהושע. L.: Per hoc designavit dominus, quod erat Josue introducturus filios Israel in terram promissionis et non Moyses. Ebenso Raschi: כאן נרמז למשה שיהושע מכנים את ישראל לארץ:

Cap. XVIII.

Vers 5. וַיָּבֹא יִתְרוֹ. Nach der jüdischen Ansicht, bemerkt hier L., kam Jethro zu Moses nicht vor der Gesetzgebung und auch nicht im ersten Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, sondern im 2. Jahre, nach der Gesetzgebung. Vgl. Raschi zu Vers 13. — L. ist aber mit dieser Meinung nicht einverstanden, da ihm die Annahme anderer,

daſs nämlich Jethro schon vor der Gesetzgebung und im ersten Jahre zu seinem Schwiegersohne gekommen sei, wahrscheinlicher ist; denn da der Wohnsitz des Jethro in der Nähe des Sinai lag (was aus III, 1 hervorgehe: Moses trieb die Herde zum Berge Gottes, zu dem mit dem Sinai identischen Horeb), hätte er wohl nicht ein ganzes Jahr gezögert, ihn zu besuchen, zumal er von seinen Thaten gehört hatte.

Cap. XIX.

Vers 1. בחדש השלישי .... ביום הזה. Nach L. war es der erste Tag des 3. Monates nach dem Auszuge aus Aegypten, Raschi sagt: ביום הזה בראש החודש; am Anfange des Monates.

Vers 2. נגד ההר war nach Raschi die Ostseite des Berges: למזרחו וכל מקום שאתה מוצא נגד פנים למזרח. Ihm folgt L.: ad partem orientalem und setzt hinzu: ut sic adorarent dominum descendentem super montem Sinai, quia Judaei adorant versus occidentem (?).

Vers 4. ואשא אתכם על כנפי נשרים. L.: Durch den Ausdruck: ich trug euch auf Adlerfittigen, soll die Schnelligkeit des Auszuges hervorgehoben werden: id est cito et expedite educendo vos de Aegypto, sicut aquila inter aves alias citissime volat, quia omnes eadem die egressi sunt. Dann bringt er die Ansicht des Raschi: Dicit hic Rab. Sal., quomodo aquilae est, quando portat pullos de loco ad locum, quod portat eos super dorsum, ita quod, si projiciatur sagitta ab inferis, ipsa recipiat sagittam et non pulli, ideo dominus se comparat aquilae, quia cum voluit transferre filios Israel per mare rubrum, angelus, qui praecedebat castra Israel in hoc personam domini repraesentans posuit se cum columna nubis inter Aegyptios et Hebraeos, ne Aegyptii possent Hebraeos impetere machinis vel sagittis.

Vers 13. במשך היבל übersetzt die Vulgata cum clangere coeperit buccina und dieser Uebersetzung entsprechend

ist auch die von L. angeführte Erklärung der doctores nostri; quod exponunt doctores nostri dicentes, quod per hoc non licentiantur transcendere terminos praedictos, sed quod ante clangorem huiusmodi debebant se tenere longe, etiam a terminis praefixis et in ipso clangore appropinquare eis; et hoc vocatur ascendere, quia termini illi erant aliquantulum in ascensu montis; dagegen, fährt er fort, heiſse es nach dem hebr. Texte hier : in protractu buccinae ascendant und die hierauf bezügliche Erklärung des Rab. Sal. laute : Erat quidam modus clangendi protensus et erat signum recessus deitatis de monte et per hoc erant licentiati transire terminos constitutos et ascendere in montem. Raschi : כשימשוך היובל קול ארוך הוא סימן סילוק שכינה והפסקת הקול וכיון שאסתלק הם רשאין לעלות:

Vers 16. וקל שפר חזק מאד. L. Audiebatur enim terribilis sonus quasi tubae, et hoc fiebat ministerio angelico. Fabulantur autem Judaei, quod ille clangor vel sonus fiebat in quodam cornu, quod fuit acceptum de ariete immolato pro Isaac. Raschi zu Vers 13: היבל חוא שׁופר של איל ... ושופר של איל שׁל יצחק היה:

Vers 18. והר סיני עשן כלו. Lyra : An der Spitze des Berges stieg aus der Mitte der dichten Wolke, die den Berg bedeckte, Feuer und Rauch empor. Nach der jüdischen Tradition seien es Feuer- und Raucherscheinungen gerade deswegen gewesen, weil diese keine feste Gestalt annehmen, mithin dem Volke keine Gelegenheit gegeben werden sollte, sich Götzenbilder zu machen. Vgl. oben zu Cap. III, 2. — L. bekämpft diese Ansicht : nec est intelligendum, quod dominus descenderit ibi contra naturam suam, quae ubique est de necessitate, et per consequens non potest ascendere nec descendere, sed in effectu ipsum repraesentante.

Cap. XX.

Vers 3. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. Die Bemer-

kung des L. hierzu : coram me id est nullo loco vel tempore habebis deos alienos, quia praesens sum omni tempore et loco ist nach Raschi : כל זמן שאני קים שלא תאמר לא נצטוו על ע״ז אלא אותו הדור:

Vers 8. זכור את יום השבת. L. : Nach den Geboten der Hebräer soll das Kostbarste für den Sabbath aufbewahrt werden, so z. B. müfste ein neues Kleid zuerst am Sabbath benutzt werden. Vgl. hierzu Raschi : תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת:

Vers 10. אתה ובנך. Lyra : Hierunter werden nicht die Erwachsenen verstanden, die schon längst das Sabbathgebot kannten, sondern der Zusatz : „du und dein Sohn" steht deshalb hier, um anzudeuten, dafs die unmündigen Kinder von den Eltern zur Feier des Sabbathes angehalten werden sollen, und dafs letztere eine Uebertretung dieses Gesetzes hindern sollen. Raschi : אתה ובנך ובתך׳ אלו קטנים או אינו אלא גדולים אמרת הרי כבר מוזהרים הם אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים:

Vers 13. לא תנאף. L. : Nach den doctores nostri wird hierdurch verboten omnis concubitus qui est praeter legem matrimonii; dagegen beziehen die Juden dieses Gebot nur auf den Ehebruch : Hebraei autem dicunt, quod prohibetur sola moechia. Alii concubitus inordinati aliis praeceptis sunt prohibiti. Raschi : אין ניאוף אלא באשת איש.

Cap. XXI.

Vers 3. אם בגפו יבא בגפו יצא übersetzt die Vulgata merkwürdigerweise durch : cum quali veste intraverit, cum tali exeat; auch Raschi setzt גף = כנף und hat, da er solche Erklärungen gewöhnlich aus der Tradition schöpft, dies wohl aus einem Midrasch. Vielleicht ist die Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata auf dieselbe Quelle zurückzuführen. L. bemerkt : In Hebraeo habetur : in panno suo venit, in panno suo exeat, quod exponunt Hebraei, id est, si venit solus, scilicet sine uxore solus exibit. Vgl. R. : אם בגפו

יבא· שלא היה נשוי אשה כתרגומו אם בלחודוהי[1], ולשון בנפו בכנפו שלא בא אלא כמות שהוא יחידי בתוך לבושו בכנף בגדו: Zu der Textberichtigung נף = pannus ist Lyra jedenfalls durch das Raschi'sche כנף veranlaſst worden.

Vers 6. ורצע אדניו את אזנו. Lyra: Haec poena et verecundia sit ei, eo quod non vult uti libertate a deo sibi data, et perforatur auris magis quam aliae partes, quia per illam partem intellexit vel intelligere debuit legem de libertate. — Raschi: ומה ראה אזן לרצע מכל שאר איברים שבגוף אמר רבן יוחנן בן זכאי אזן זאת ששמעה על הר סיני לא תגנב והלך וגנב תרצע· ואם מוכר עצמו, אזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים והלך וקנה אדון לעצמו תרצע:

ibidem. ועבדו לעלם. Die Talmudisten und Rabbinen verstehen dies לעלם von der Zeit an, als er Sklave wurde, bis zum Jobeljahre. Raschi: עד היובל או אינו אלא לעולם כמשמעו? ת"ל ואיש אל משפחתו תשובו, מגיד שחמשים שנה קרויים עולם ולא שיהא עבדו כל חמישים שנה אלא עובדו עד היובל בין סמוך בין מופלג: und auch Lyra faſst die Stelle ebenso auf: „Et erit ei servus in saeculum", id est usque ad annum Jubilaeum, sive parum distet, sive multum [2]).

Vers 8. וְהֶפְדָּהּ. Der Herr soll die hebr. Magd, welche ihm nicht gefällt, lösen lassen. Lyra: „dimittet eam", ante annum septimum. In hebraeo habetur: „redimet eam", id est, dabit ei locum ad redimendum se. Raschi: יתן לה מקום להפדות ולצאת שאף הוא מסייע בפדיונה: Auch die Art und Weise, wie der Herr der hebr. Sklavin die

---

[1]) Ebenso fassen diese Stelle die LXX auf: ἐὰν αὐτὸς μόνος εἰςέλθῃ καὶ μόνος ἐξελεύσεται.

[2]) Vgl. Theodoret in der glossa ordinaria: „Erit servus in saeculum": Si aetas hominis paucis annis absolvitur, quare adiunxit in saeculum? Quia apud sacras litteras saeculum non tempus semper infinitum denotat, sed quandoque finitum. Sunt qui ad Jubilaeum referant, sive illud in proximo sit, sive longius absit. — Ueber jüd. Traditionen bei Theodoret ist Graetz in der Frankel'schen Monatsschrift 1854 zu vergleichen.

Gelegenheit zum Loskaufe geben soll, erörtert L. nach der Raschi'schen Erklärung.

Vers 10. אִם־אַחֶרֶת יִקַּח־לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע giebt die Vulgata folgendermafsen wieder: Quodsi alteram ei acceperit, providebit puellae nuptias et vestimenta et pretium pudicitiae non negabit, was von älteren christlichen Auslegern dahin erklärt wird, dafs der Vater an die hebr. Sklavin für den ehelichen Umgang mit seinem Sohne eine Geldentschädigung zahlen soll, deren Höhe nach richterlichem Gutachten bestimmt wurde, und mit der die Mitgift und die Ausstattung für eine Ehe mit einem andern Manne bestritten werden konnte. Dagegen macht schon L. auf die grofse Abweichung der Vulgata vom Originaltexte aufmerksam und übersetzt den hebr. Vers mit folgenden Worten: Quodsi alteram ei acceperit, expensas et cooperturam suam et horam suam non diminuet und giebt nach Raschi hierzu die Erläuterung: Expensas: id est victum sufficientem, „cooperturam suam", id est, vestimentum convenientem. Raschi: שארה · מזונות: כסותה · כמשמעו also Kost und Kleidung. L. „horam suam", id est tempus reddendi debitum non diminuet subtrahendo vel defalcando ab ipsa propter aliam uxorem superinductam; poterant enim habere plures uxores simul[1]). Raschi hat nur: עונתה· תשמיש·

Vers 14. רעהו. L.: Unter diesem versteht man einen Juden; das Gesetz fand nicht Anwendung, wenn ein Jude einen Heiden tödtete. Nach Raschi: על רעהו· ולא על גוי.

ibid. בערמה. L.: Per hoc excluduntur illi, qui licet occidunt, bonum intendunt, sicut magister verberando discipulum, et pater filium suum et medicus medicando infir-

[1]) Zu der Lyra'schen Uebersetzung von עוֹנָה mit hora vergl. D. Kimchi a. a. O. S. 255 b: עונה = עת הקבועה לתשמיש und Aben Esra zur Stelle: והנה עונתו מגזרת עת. Das Dagesch occultum bei עת stamme von einem assimilierten נ.

mum. Ebenso Raschi: להרגו בערמה ולא שליח בית דין והרופא ורודה בנו ותלמידו שאף על פי הם מזידין אין מערימין:

Vers 15. ומכה אביו ואמו מות יומת: L.: Nach den katholischen und hebr. Commentatoren tritt die Todesstrafe nur bei einer Körperverletzung ein; eine Miſshandlung ohne Körperverletzung zieht eine andere Strafe nach sich. Raschi: לפי שלמדנו על החובל בחבירו שהוא בתשלומין ולא במיתה הוצרך לומר על החובל באביו שהוא במיתה ואינו חייב אלא בהכאה שיש בה חבורה:

Vers 19. L.: Nach Rab. Sal. muſste der, welcher einen andern im Streite schlug und verletzte, so lange von den Richtern in Gewahrsam gehalten werden, bis der Geschlagene wieder hergestellt war; starb aber letzterer an der Verletzung, so muſste an dem Thäter die Todesstrafe vollzogen werden. Die Worte im Texte אִם־יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ עַל־מִשְׁעַנְתּוֹ, si surrexerit et ambulaverit super baculum suum seien metaphorisch aufzufassen: ita quod per baculum, cui huiusmodi innititur, plena sanitas et fortitudo intelligitur. Vgl. Raschi: על משענתו: על בריו וכחו und weiter: וְנִקָּה הַמַּכֶּה· וכי תעלה על דעתך שֶׁיֵּהָרֵג זה שלא הרג? אלא למדך כאן שחובשים אותו עד שנראה אם יתרפא זה וכן משמעו כשקם זה והולך על משענתו אז נקה המכה אבל עד שלא יקום זה לא נקה המכה:

Bei dem Vers 20 und 21 erwähnten עבד ist an einen Sklaven nichthebräischen Stammes zu denken, was Lyra aus den Worten כִּי כַסְפּוֹ הוּא schlieſst: „Quia pecunia illius est, scilicet ipse servus. Ex quo patet, quod loquitur tantum in hoc casu de servo gentili, quia cum sit servus simpliciter, et emptus ad serviendum, semper est pecunia domini sui Hebraei. Non sic autem servus Hebraeus, qui magis est mercenarius quam servus, ut praedictum est, et ideo occisioni servi Hebraei debetur poena mortis sicut aliorum. Vgl. Raschi: בעבד כנעני הכתוב מדבר, או אינו אלא בעברי? ת״ל כִּי כַסְפּוֹ הוּא· מה כספו קנוי לו עולמית אף עבדה קנוי לו לעולמית:

Vers 23. Wenn Männer streiten und dabei eine schwangere Frau stofsen, so dafs ihr ein אסון geschieht, so gilt der Grundsatz : וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ. Die Vulgata übersetzt diesen Vers mit : sin autem mors fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. L. versteht auch unter den Worten anima pro anima die Todesstrafe im Gegensatze zu hebr. Gelehrten, die das נפש תחת נפש nur als eine Verpflichtung dem Geschädigten eine Geldentschädigung zu leisten, auffassen. Raschi : רבותינו חולקים בדבר יש אומרים נפש ממש ויש אומרים ממון:

Vers 25. פצע ist nach Raschi eine Wunde, bei der Blut abfliefst : פצע היא מכה המוציאה דם שפצע את בשרו נבר״ (navreur) ורא בלעז: und חבורה ist eine Wunde, in der das Blut gestockt ist und nicht ausfliefsen kann, so dafs das Fleisch dunkelroth gefärbt wird : חבורה היא מכה שהדם נצרר בה ואינו יוצא אלא שמאדים הבשר כנגדו:. Die entsprechenden Uebersetzungen in der Vulgata: vulnus und livor, werden von Lyra ebenso erklärt : Et est vulnus percussio cum effusione sanguinis; livor autem quando sanguis non effunditur, sed intra cutem denigratur. Auch die Meinung des R., dafs bei Verletzungen statt des strengen ius talionis eine entsprechende Geldentschädigung erfolgte, wird von ihm angeführt.

Vers 32. Lyra : Dicit hic Ra. Sa., quod illud quod dictum est hic de impetitione bovis cum cornu, intelligendum est etiam si per recalcitrationem vel morsum et consimilia interfecerit, sed scriptura exprimit solum illud quod communiter accidit, scilicet quod interficiat cum cornibus. Vgl. R. zu Vers 29 : לפי שנאמר כי יגח אין לי אלא שהמיתו בנגיחה, המיתו בנשיכה דחיפה בעיטה, מנין ? ת״ל והמית:

Vers 33. Derjenige, welcher eine Grube grub und sie nicht zudeckte, oder eine zugedeckte aufthat, mufste, wenn Vieh hineinfiel, dem Besitzer des Thieres Schadenersatz leisten. L. bemerkt nach R., dafs dieses Gesetz nur dann in Anwendung kam, wenn die Grube sich an

einem öffentlichen Platz befand. — Raschi : ובחפר ברשות הרבים דבר הכתוב: Auch in der Erklärung des Verses 35 stimmen beide überein, in der Bestimmung über die Höhe des Schadenersatzes für den Fall, daſs das sonst nicht stöſsige Rind Jemandes das eines andern todt stöſst.

Cap. XXII.

Vers 1. אִם־בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: Lyra: Quia praesumptio est contra furem, quod non solum veniebat ad furandum, sed etiam ad occidendum, si inveniret resistentiam, et ideo erat debitor mortis. Ebenso Raschi: וזה להרגך בא שהרי יודע הוא שאין אדם מעמיד עצמו... ורואה שנוטלין ממונו בפניו ושותק לפיכך על מנת כן בא שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו:

Vers 2. Die Worte : אם זרחה השמש עליו דמים לו faſst L. im Gegensatze zu der wörtlichen Auffassung der katholischen Gelehrten, die den Dieb nur bei einem nächtlichen Einbruch zu tödten gestatten, dagegen den Todtschlag nicht rechtfertigen, wenn er am Tage ertappt wird, mit Raschi im figürlichen Sinne : Si clarum sit sicut dies est clara, quod ille non veniebat ad occidendum, utpote si sit pater domini domus, vel frater vel ita amicus eius, quod luce clarius est, quod non venit ad occidendum eum, sed solum ad furandum pro indigentia sua supplenda, in tali casu percussor est reus homicidii et debet mori. Vgl. Raschi : אין זה אלא כמין משל אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הזה שהוא שלום בעולם כך פשוט לך שאינו בא להרוג אפילו יעמוד בעל הממון כנגדו, כגון אב החותר לגנוב ממון הבן בידוע שרחמי האב על הבן ואינו בא על עסקי נפשות:

Vers 17. מכשפה לא תחיה übersetzt die Vulgata: maleficos non patieris vivere, was L. nach dem hebr. Text dahin berichtigt, daſs er bemerkt : In hebraeo habetur : Sortilegam non patieris vivere. Dann fährt er fort : Et licet exprimat mulierem tantum, tamen intelligitur de homine sortilego, sicut exprimit translatio nostra, sed scriptura ex-

primit illud, quod communius accidit, scilicet quod mulieres sint sacrilegae. Vgl. Raschi : ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדבר הכתוב בהווה שהנשים מצויות מכשפות:

Vers 19. זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם. Mit R. meint L., dafs bei Todesstrafe hier nur die mit den Opfern direct verbundenen Verrichtungen, wie Räuchern, Libationen und Aehnliches, verboten seien; auf leichtere Vergehen, dafs z. B. der Jude einen Götzentempel reinigte oder schmückte, folgte auch eine geringere Strafe als der Tod.

Vers 24. עליו לא תשימון נשך. Vulg. Nec usuris opprimes. L. : In hebraeo habetur : Nec morsum pones super eum, et per morsum intelligitur usura. Raschi : נשך רבית שהיא כנשיכת נחש:

Vers 25. Das gepfändete Kleid soll dem Armen vor Sonnenuntergang zurückgegeben werden. L. bemerkt: Si autem quaeratur, quare accipiebatur pignus ita frequenter et restituebatur, dicit Ra. Sa., quod hoc erat ad imprimendum hominum cordibus misericordiam Dei, qui cotidie peccantibus cotidie relaxat, cum clamant ad ipsum. Der Sinn der Raschi'schen Note ist ähnlich : חבל תחבל כפל לך בחבלה עד כמה פעמים אמר הקב"ה כמה אתה חייב לי והרי נפשך עולה אצלי כל אמש ואמש ונותנת דין ומתחייבת לפני ואני מחזירה לך אף אתה טול והשב טול והשב:[1]

Vers 28. Bei den Worten : מלאתך ודמעך לא תאחר hat sich die Vulgata nicht genau an den Originaltext gehalten, da sie freier übersetzt : decimas tuas et primitias non tardabis offerre. Lyra entging diese Ungenauigkeit nicht und deshalb stellt er nach dem hebr. Wortlaut erst den Text richtig : in hebraeo habetur : plenitudinem et lacrimam tuam non tardabis reddere und dann erklärt er:

---

[1]) Dafs im Raschitexte dieser Passus oder ein ähnlicher, welcher denselben Gedanken ausdrückte, ursprünglich stand, bezeugt also das Citat des Lyra; es dürfte daher die Annahme, dafs diese Stelle unecht oder interpolirt ist, auszuschliefsen sein, selbst wenn sie sich in Handschriften nach der A. Berliner'schen Ausgabe S. 141 Anm. nicht findet.

et secundum quod dicit Ra. Sa. per plenitudinem intelliguntur primitiae in aridis, sicut est triticum et hordeum et per lacrimam in liquidis, sicut est vinum et oleum et huiusmodi, quae debent reddi tempore statuto a lege et non retardari. Zu מלאתך findet sich bei Raschi nur eine ähnliche Erklärung: חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך להתבשל והם בכורים: ; dagegen bemerkt er zu דמעך ausdrücklich, daſs dies Wort hier soviel wie Hebe bedeuten müsse, er aber nicht wisse, warum gerade der Ausdruck דמעתך gewählt sei: התרומה ואיני יודע מהו לשון דמע. Jedoch haben Kimchi und Raschbam dieselbe Erklärung wie Lyra.

Cap. XXIII.

Vers 1. Zu לא תשא שמע שוא bemerkt L.: Hic ordinatur rationalis quantum ad iudices et primo erga partes, quae debent in iudicio aliquid proponere, ut non audiatur una pars sine alia, quia quando una pars audiatur in absentia alterius, solent multa mendacia immiscere ad iustificationem suae causa. Nach R. אזהרה למקבל לשון הרע ולדיין שלא ישמע דברי בעל דין עד שיבא בעל דין חבירו:

ibid. אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס übersetzt die Vulgata nec iunges manum tuam ut pro impio dicas falsum testimonium, während nach L. die dem hebr. Text entsprechende Uebersetzung lauten müſste: cum impio, ut sis testis falsus. Die Auffassung der Stelle sei eine doppelte: et istud potest referri ad eum, qui promittit impio scilicet ut pro eo promittat, se falsum testificari, et sic accipit translatio nostra. Alio modo potest referri ad ipsum impium, ut sit testis in causa falsa, et hoc modo exponit Rab. Sal. et rationabiliter. Raschi: אל תשת ידך עם רשע· הטוען את חבירו תביעת שקר, שתבטיחהו להיות לו עד חמס:

Vers 2. L.: „Nec in iudicio acquiesces plurimorum sententiae, ut a vero devies“, ut si maior pars judicum declinet ad

sententiam iniustam, non propter hoc debet aliquis de iudicibus conformiter ipsis de iudicio respondere, sed veritatem tenere. Dann bemerkt es, dafs die Exegese dieses Verses bei den Hebr. anders laute, und zwar sei diese Abweichung durch den Wortlaut des hebr. Textes hervorgerufen : quia in hebraeo habetur : „Non declinabis post rabbim (רבים)“, id est multos, „ad malum et non respondebis in iudicio ad declinandum post rabbim, id est magistros vel magnos, ad peccandum [1]). Das hebr. Wort רבים, welches im Texte stehe, sei doppelsinnig; einmal habe es die Bedeutung von multi, wie im ersten Teile des Verses, welcher darauf hinweisen soll, dafs der Richter dem gröfseren Teile seiner Mitrichter nicht folgen dürfe, wenn diese sich zu einem ungerechten Urteile hinneigten. In seiner anderen Bedeutung von magistri oder magni sei dann rabbim im zweiten Teile gebraucht in dem Sinne, dafs der Richter durch die Autorität angesehener und älterer Kollegen sich nicht beeinflussen lassen dürfe, sondern jeder soll den Spruch gewissenhaft nach eigener Erkenntnis und Ueberzeugung fällen. Aus diesem Grunde lasse sich auch die Einrichtung der jüdischen Weisen erklären, nach der bei Gerichtssitzungen die ihre Stimmen zuerst abzugeben haben, deren Einflufs geringer ist. — In Bezug auf die Erklärung der ersten רבים vgl. Raschi : לא תהיה אחרי רבים לרעת· אם ראית רשעים מטין משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם:. Betreffs der Auffassung des zweiten rabbim, ist eine ähnliche Ansicht in Sanhedrin fol. 36 und Mechilta z. St. zu vergleichen : hier wird aber nicht אחרי רבים als „Lehrer, Vornehme“ aufgefafst, sondern statt des in demselben Verse unmittelbar vorhergehenden Ausdruckes עַל רִב wird עַל רַב gelesen : לא תענה על רִב· על רַב שאין חולקין על מופלא שבבית דין לפיכך מתחילין בדיני נפשות מן הצד לקטנים שבהן שואלים תחילה שיאמרו את דעתם:

[1]) Vielleicht liest L. statt „להטות“ לחטוא ad peccandum.

Vers 12 wird das schon in Cap. 20 erwähnte Sabbathgebot noch einmal wiederholt. Die Notwendigkeit der Wiederholung wird von Raschi und L. auf gleiche Weise begründet. L.: Et istud expositum est c. 20, repetitur tamen hic istud praeceptum propter hoc, quod locutus est immediate de anno septimo, qui erat totus requiei, et ideo ex hoc forte crederet aliquis, quod in illo anno septima dies non esset observanda, nisi sicut aliae dies hebdomadae, propter quod ad huiusmodi errorem tollendum sit memoria de observatione sabbathi, quae est eadem in septimo anno sicut in aliis. Ebenso Raschi.

Vers 28. ושלחתי את הצרעה. Vulgata: emittens crabrones. L. Id est anxietates animi eos pungentes sicut aculei. Ebenso die glossa interlinearis: non ad litteram, sed terrores inimicorum significat. Aufserdem bringt L. die jüd. Ansicht: Judaei autem dicunt ad litteram, id est, muscas de cadaveribus exortas, habentes aculeos venenatos. Vgl. R.: הצרעה מין שרץ העוף והיתה מכה אותם בעיניהם ומטילה בהם ארס והם מתים:

Vers 29. Raschi: פן תהיה הארץ שממה רקנית מבני אדם לפי שאתם מעט ואין בכם כדי למלאות אותה: — Auch L. schliefst aus dieser Bemerkung, dafs Israel noch nicht volkreich genug war, um das ganze Land zu besetzen.

Cap. XXIV.

Vers 4. ויכתב משה את כל דברי יהוה:. Nach L. bildeten die dem Volke vorgetragenen Gesetze den Inhalt der Aufzeichnungen; die Erklärung des Raschi: מבראשית ועד מתן תורה וכתב מצות שנצטוו במרה, dafs also hier Moses den Pentateuch bis Ex. cap. 20 aufschrieb, hält er für zu künstlich; denn man müfste dann, da nach R. unter dem folgenden וישכם בבקר der Morgen des folgenden Tages verstanden wird, wohl annehmen, dafs entweder hier ein Wunder geschah, oder dafs Moses schneller als andere Menschen schreiben konnte.

Vers 5. וישלח את נערי בני ישראל: L. Die נערי waren nicht die Söhne des Aron, Nadab und Abihu, die späteren Priester, sondern besser sei die Annahme, dafs hier die Erstgeborenen der 12 Stammesfürsten gemeint sind, da vor der Verbindung des Priesterthumes mit dem Hause des Aron die Opferverrichtungen von den Erstgeborenen besorgt zu werden pflegten. R.: את נערי הבכורות.

Vers 10. כמעשה לבנת הספיר übersetzt die Vulg. mit: quasi opus lapidis saphyrini. L. giebt den hebr. Wortlaut: quasi opus lateris saphyrini und fügt erklärend hinzu: ita quod figura lateris reducebat eos at memoriam anxietatis, quam sustinuerant faciendo lateres in Aegypto, et color eius, qui erat quasi color coelestis, designat eorum libertatem quam consecuti erant, et iucunditatem divinae apparitionis, quia opposita iuxta se posita magis elucescunt. Raschi: היא היתה לפניו בשעת השעבוד לזכור צרתן של ישראל שהיו משועבדים במעשה לבנים: וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר· משנגאלו היו אור וחדוה לפניו:

Cap. XXV.

Vers 2. Raschi: ויקחו לי תרומה· הפרשה, יפרישו לי ממומנם נדבה: (Therumah heifst Absonderung; sie sollen mir nämlich von ihrem Gelde eine Spende absondern). Vgl. Onkelos: ויפרשון קדמי אפרשותא. Gegenüber der Lesart der Vulgata, welche mit den LXX [1]) übersetzt: et tollant mihi primitias, giebt L., von R. beeinflufst, תרומה mit separatio wieder: In hebraeo habetur: therumah, id est separationem, quia oblata separabantur a communibus usibus, quibus non poterant ultra applicari, sed tantum divino cultui.

Vers 5. ועצי שטים: Die Frage, woher die Israeliten dieses Holz in der Wüste hatten, da dort doch keine Zedern wuchsen, beantwortet L. nach R.: Jakob nämlich,

---

[1]) καὶ λάβετέ μοι ἀπαρχάς.

im Geiste voraussehend, daſs seine Nachkommen in der Wüste nach dem Auszuge aus Aegypten das Stiftszelt bauen würden, brachte aus dem heiligen Lande Samen und Wurzeln von Zedern, pflanzte diese und befahl seinen Nachkommen, sie beim Auszuge mitzunehmen. Raschi: ומאין היו להם במדבר? פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקדש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים:

Vers 39. ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה: giebt die Vulg. durch: omne pondus candelabri cum universis vasis suis habebit talentum auri mundissimi. Die Abweichung von dem Originaltexte bemerkt L.: In hebraeo habetur: centenarium auri und erwähnt, daſs in den folgenden Stellen überall, wo die Vulg. talentum hat, es im hebr. ככר heiſse. Das Gewicht eines Kikar weiſs er nicht genau zu bestimmen: Ra. Sa. dicit, quod erat pondus centum et viginti librarum, secundum pondus Coloniae. Melius tamen credo dicendum, quod non habetur huius rei certitudo, quia pondera auri et argenti multum variantur secundum tempora diversa et varias regiones. Raschi: והככר של חול ששים מנה ושל קדש היה כפול ק״ך מנה והמנה הוא ליטרא ששוקלין בה כסף למשקל קולוניא:

Cap. XXVIII.

In der Beschreibung der Priesterkleider folgt L. dem Josephus und nicht dem Raschi, da jener zur Zeit, als der Tempel noch stand, in Jerusalem war und daher nach der eigenen Anschauung ein besseres Bild von dem Priesterornate zu geben im Stande war als dieser, der nur auf die Tradition sich stützte. Betreffs der im Vers 30 erwähnten Urim und Thummim ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התמים (Vulgata: Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem) bemerkt er: In rationali vero erat doctrina et veritas secundum translationem nostram. In Hebraeo

habetur Urim et Thummim et in idem redit : Urim enim significat manifestationem, quod pertinet ad doctrinam. Thummim significat integritatem, quod pertinet ad veritatem, scilicet quod integret verba sua. Secundum Josephum ista doctrina et veritas, sive Urim et Thummim, erat quidam fulgor procedens de lapidibus rationalis, qui designabat deum placatum et responsum prosperum. . . Ra. Sa. dicit quod Urim et Thummim erat nomen domini tetragrammaton positum in rationali sub lapidibus, virtute cuius manifestebatur veritas de interrogatis ipsi sacerdoti quando consulebat dominum. Raschi : אֶת־הָאוּרִים וְאֶת־הַתֻּמִּים· הוא כתב שם המפורש שהיה נותנו בתוך כפלי החשן שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו:

Cap. XXIX.

Vers 1. Zu dem Opfer, welches mit der Priesterweihe des Aron und seiner Söhne verbunden war, sollte unter anderem auch ein junger Stier genommen werden. Raschi bemerkt hierzu, dafs dieser als Sühne für das goldene Kalb gelten sollte. פַּר אֶחָד· לכפר על מעשה העגל שהוא פר: Ebenso Lyra : „tolle vitulum de armento“ : in memoriam expiationis peccati Aron pro fabricatione vituli.

Vers 4. ורחצת אותם. L. : In consecratione enim ipsorum ista lotio aquae erat primum, et, ut dicit Ra. Sa., non intelligitur de lotione manuum et pedum solum, sed intelligitur etiam de lotione totius corporis. R.: ורחצת· זו טבילת כל הגוף·

Vers 24. והנפת אותם תנופה לפני יהוה (Vulgata : et sanctificabis). L.: In hebraeo habetur : Et ventilabis coram domino : Dicit Ra. Sal., quod ista ventilatio fiebat per talem modum, quod Moses supponebat manus suas manibus Aron et filiorum eius tenentium praedicta, elevans primo sursum, postea retrahens deorsum, et deinde deducens versus orientem, et versus occidentem ad aquilonem et

meridiem, ad designandum, quod illa offerebantur deo, qui dominatur caelo et terrae et quattuor partibus orbis.

Cap. XXX.

Vers 3. את גגו giebt die Vulgata ebenso wie 27, 4 das מכבר mit craticula, Flechtwerk, Rost, wieder. Auch die LXX haben für beide Worte die gleiche Uebersetzung: ἐσχάρα (Herd, Herdrost). L., der nach dem hebr. Texte erklärt, bemerkt: In hebraeo habetur: Tectum eius, id est partem superiorem et dicitur hoc ad differentiam altaris holocausti, quod non habebat tectum, quia tota concavitas altaris erat impleta terra. — Raschi giebt dieselbe Erklärung: זה היה לו גג אבל מזבח העולה לא היה לו גג אלא ממלאים חללו אדמה בכל חנייתן:

Vers 14. Alle Israeliten, welche 20 Jahre und darüber alt waren, sollen an Jahve eine Abgabe entrichten. Hieraus folgern R. und L., daſs diejenigen, welche dieses Alter noch nicht erreicht hatten, auch nicht heerespflichtig waren. Raschi: מבן עשרים שנה ומעלה· למדך כאן שאין פחות מבן עשרים יוצא לצבא ונמנה בכלל אנשים:. L.: Ex quo patet, quod illi, qui erant minoris aetatis, non computabantur inter viros, nec cogebantur ire ad proelium.

Cap. XXXI.

An die Auseinandersetzungen über das Stiftszelt und dessen Geräthe schlieſst sich unmittelbar eine Hervorhebung des Sabbathgebotes an. Nach R. v. 13 soll dasselbe hier gerade deswegen angefügt sein, um bei den Israeliten die Meinung nicht aufkommen zu lassen, daſs sie bei den Arbeiten zur Stiftshütte die Heiligkeit des Sabbathes verletzen dürften: אף על פי שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה שבת אל תדחה מפניה:. L. hat unter anderem auch diesen Grund: . . . quia possent credere filii, Israel, quod licitum esset facere opus tabernaculi etiam in die sabbathi, eo

quod tabernaculum ordinabatur ad cultum Dei, ideo ad hoc excludendum repetitur hic praeceptum de observatione sabbathi.

Cap. XXXII.

Vers 2. Aron läſst sich von den Weibern und Kindern goldene Ohrringe bringen; nach Raschi deswegen, weil er, da jeder ungern seine Schmucksachen herzugeben pflegt, dadurch das Vorhaben des Volkes, sich ein goldenes Kalb aufzustellen, zu vereiteln hoffte: אמר אהרן בלבו הנשים והילדים חסים על תכשיטיהן שמא יתעכב הדבר ובתוך כך יבא משה והם לא המתינו ופרקו מעל עצמן: Lyra ebenso: Credebat enim Aron, quod uxores et filiae graviter ferrent, si acciperentur eorum ornamenta, et sic ex hoc et cupiditate Judaeorum credebat impedire conatum populi vel saltem retardare usque ad adventum Moysi, qui populum reprimeret.

Vers 5. חג ליהוה מחר. R. Aron lieſs verkünden, *morgen* ist ein Fest, nicht heute, weil er hoffte, daſs Moses unterdessen zurückkehren und das Volk vom Götzendienst zurückhalten würde. — Lyra ebenso: cras solemnitas domini est, non hodie, quod dixit ad retardandum immolationem, si forte interim veniret Moyses et impediret eam.

Vers 13. Raschi: זְכֹר לאברהם וליצחק ולישראל· אם לשרפה הם זכור לאברהם שמסר עצמו לישרף עליך באור כשדים, אם להריגה זכור ליצחק שפשט צוארו לעקידה, אם לגלות זכור ליעקב שגלה לחרן: Lyra: Si populus iste meruit mori per incendium, ecce Abraham pater eorum propter amorem tuum proicctus fuit in ignem Chaldaeorum. Si per gladium, ecce Isaac fuit paratus, pro te immolari. Si meruerunt exilium, ecce Israel tanquam exul fugit in Mesopotamiam, oboediens patri suo et tibi.

Vers 20. Moses gab den Israeliten Wasser zum Trinken, in welches er den Goldstaub des zerriebenen

Kalbes gestreut hatte. L. bringt für diese Stelle neben der Ansicht des Raschi (dafs Moses das Volk ebenso wie die von den Männern der Untreue verdächtigten Weiber zu untersuchen beabsichtigte, [confer Num. 5]) noch eine andere Erklärung, die von Hieronymus stammt : Alii autem doctores dicunt, quod color auri remansit circa ora eorum, qui erant culpabiles ita, quod barbae eorum videbantur aureae, et sic ab aliis distinguebantur [1]).

Vers 26. וַיֵּאָסְפוּ אֵלָיו כָּל־בְּנֵי לֵוִי. Aus diesen Worten schliefst R., dafs der ganze Stamm Levi sich am Götzendienste nicht betheiligt hatte. L. hält diese Annahme nicht für richtig, da doch Aron, der Fürst des Stammes, von jeder Schuld nicht freizusprechen war.

Cap. XXXIII.

Vers 5. הורד עדיך מעליך. Iam nunc depone ornatum tuum ; L. : Die Meinung einiger, dafs hier unter dem ornatus das kleine Zelt, welches vor der Erbauung des grofsen Stiftzeltes für den Kult diente, zu verstehen sei, wird abgewiesen : Dicunt aliqui, quod iste ornatus erat parvum tabernaculum, in quo cum Moyse conveniebant senes ad tractandum negotia populi et ibi offerebantur oblationes ante constructionem magni tabernaculi. Sed hoc non videtur verum, quia post depositionem ornamenti hic dicti, statim subditur de amotione illius tabernaculi, ut patet in litera. Er schliefst sich daher dem Raschi an : Et dicit Ra. Sa., quod per ornatum hic dictum non intelliguntur pretiosa vestimenta quae iam deposuerant, ut praedictum est, sed intelliguntur coronae, quas sibi principales populi imposuerant in die dationis legis. Raschi zu Vers 4 hat nur : איש עדיו כתרים שנתנו להם בחורב כשאמרו נעשה ונשמע·

[1]) Hieronymus epist. ad Fabiolam : Tradunt Hebraei, quod filii Israel bibentes aquam vituli pulvere infectam qui commiserant idolatriam in barbis pulverem auri praeferebant, quo etiam signo rei vel immunes sceleris apparebant et rei interficiebantur.

Vers 22 erklärt R. בְּנִקְרַת הַצּוּר = כריית הצור und eben so bemerkt L.: In hebraeo habetur in caverna rupis, während die Vulgata in foramine petrae hat.

Cap. XXXVIII.

Vers 21. Raschi : עבדת הלוים· פקודי המשכן וכליו היא עבודה המסורה ללוים במדבר לשאת ולהוריד ולהקים איש איש למשאו המופקד עליו:. — L. „In ceremoniis Levitarum", id est obsequiis eorum, quia ad eos pertinebat portare tabulas tabernaculi et bases et operimenta et plura alia, similiter deponere tabernaculum in motione castrorum et erigere ipsum in loco positionis castrorum.

Cap. XXXX.

Vers 20. R. : ויתן את העדת. הלוחות; ebenso L.: testimonium, id est tabulas, quae erant in testimonium foederis inter deum et populum.

Origenes über hebräische Metrik.

Von Lic. **Erwin Preuschen** in Berlin.

In den neueren Verhandlungen über die hebräische Metrik ist, soweit ich sehe, ein altes Zeugnis nicht berücksicht worden. Es stammt von Origenes und findet sich als Scholion zu Ps. 118, 1 in einer Catenenhandschrift der Vaticana (Cod. Vat. 11). Abgedruckt ist es bei Pitra, Analecta Sacra II, 341, der es unter den Namen der „alexandrinischen Presbyter", von welchen Origenes diese und andere Weisheit erhalten haben soll, gestellt hat. Es lautet, wie folgt: *Οὕτω γε στίχος ἐστίν· οἱ γὰρ παρ'*

Ἑβραίοις στίχοι, ὥς ἔλεγέ τις[1]*), ἔμμετροι εἰσίν· ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἡ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ᾠδή*[2]*)· ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψαλμοί. Οἱ στίχοι οὖν, οἱ παρ' Ἑβραίοις, ἕτεροί εἰσιν παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν. Ἐὰν θέλωμεν ἐνθάδε τηρῆσαι, τοὺς στίχους ποιοῦμεν. „Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου"*[3]*). Καὶ οὕτως ἀρχόμεθα δευτέρου τοῦ ἑξῆς· ἰστέον τοίνυν ὅτι οἱ Ἕλληνες οἱ ἑρμηνεύσαντες πεποιήκασι τὸν παρ' Ἑβραίοις στίχον ἐν τοιούτοις δύο (ὥς [ὁ] τοῦτο ἀντίγραφον γράψας οἱονεὶ πεποίηκε τὴν ἀρχὴν τοῦ στίχου μετ' ἐκθέσεως)· τὸν δὲ δοκοῦντες δεύτερον, μὴ ὄντα δεύτερον ἀλλὰ λεῖμμα τοῦ προτέρου μετ' αἰσθήσεως· καὶ τοῦτο πεποίηκεν ἐπὶ ὅλου τοῦ ῥητοῦ.*

Eine Bereicherung unserer Kenntnis der hebräischen Metrik bringt uns diese Stelle natürlich nicht. Aber sie ist insofern interessant, als sie eine Warnungstafel für diejenigen aufrichtet, welche die metrischen Gesetze der hebräischen Sprache von allzu modernen Gesichtspunkten aus zu behandeln versuchen.

---

[1]) Wer dieser *τὶς* war, läfst sich natürlich nicht sagen. Pitra hält offenbar einen alexandrinischen Lehrer des Origenes für die Quelle dieser Nachricht und setzt daher das Fragment unter die Rubrik *Presbyteri Alexandrini.* Vielleicht ist aber auch ein jüdischer Lehrer des Origenes gemeint, mit Namen Huillus, Ἰούλλος (also wohl = יוּאֵל), der mehrfach erwähnt wird (Hieron. contra Rufin. I,13. Orig. praef. in Psalm. bei Montfaucon, Praeliminaria in Hexapla Orig. p. 79; Orig. opp. II, § 14 A ed. De la Rue) und auf den Orig. auch in einer Homilie (hom. in Genes. II 3) hinzuweisen scheint. Möglich ist natürlich auch, dafs er an einen christlichen Exegeten denkt.

[2]) Deut. 31.

[3]) Ps. 118, 1.

Zu 2 Sam. 12, 6.

עקב אשר עשה את הדבר הזה ועל אשר לא חמל

Hier sind zwei Schwierigkeiten: 1) wird חמל gewöhnlich mit einem Object verbunden; wo es ohne Object vorkommt, geht zumeist ein anderes Zeitwort voran, neben welchem es unserem Adverb (לא חמלה, לא חמל = erbarmungslos) entspricht. 2) Man sollte meinen, der einleitende Satz ויחמל und der Schlufssatz stehen in irgendwelcher Beziehung zu einander; dann müfste aber der Schlufssatz affirmativ ועל אשר חמל lauten.

Beide Schwierigkeiten sind gehoben, wenn wir לו anstatt לא lesen. על אשר ist dann keine dem עקב entsprechende Conjunction; vielmehr ist der Relativsatz אשר לו gleichwerthig einem Substantiv, das von חמל על abhängt. Die Stelle liefse sich demnach folgendermafsen übersetzen: „weil er dies that und das (was ihm gehörte =) Seinige schonte.“

Als stilistischen Beweis für meine Conjectur führe ich auch Gen. 22, 16 an, wo der Inhalt von הדבר הזה durch einen mit ו eingeleiteten beigeordneten Satz (ולא חשכת) ausgedrückt wird.

Budapest. Professor Salomon Schill.

Bibliographie.

The Old and New Test. Student. Mai 1891 (XII, 5)—Nov. 1891 (XIII, 5). Chicago 1891.

Cornill, C. H., Einleitung i. d. A. T. Freiburg i. Br. 1891. (Grundrifs d. theol. Wiss. 1). XII, 325 S.

† Girdlestone, R. B., The foundations of the Bible, studies in Old Testament criticism. London 1890. 230 S. 8⁰.

Wright, Ch. H. H., An introduction to the Old Testament. London 1891. 2 ed. XVI, 232 S. 8⁰.

Wildeboer, G., Die Entstehung des a. t. Kanons. Gotha 1891. XII, 164 S. 8⁰.

The Old Testament in Greek according to the Septuagint, ed. by Swete. Vol. II. Cambridge 1891. XVI, 879 S. 8⁰.

Schrift, die heilige, in Verbind. m. Bäthgen, Guthe u. s. w. übers. u. herausgeg. v. E. Kautzsch. Freiburg 1891. Lief. 1—4. 352 S. u. 16 S. 8⁰. (Gen. 1, 1—1 K. 2, 19).

† La Bible. Traduction nouvelle par E. Ledrain. t. 7. Oeuvres morales et lyriques. I. Cantique—Judith. Paris 1891. VI. 503 S. 8⁰.

Smith, H. Pr., The Value of the Vulgate Old Testament for Textual Criticism s. The Presbyt. and Reform. Rev. April 1891.

Schechter, S., The Law and Recent Criticism s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 754 ff.

† Kabischer, E., Parabel u. Fabel bei den alten Hebräern. Diss. Erlangen 1891. 40 S. 8⁰.

† Sonntag, R., Ueber d. a. t. Ausdrücke: Leviathan, Tannin, Rahab. Duisburg 1891. 21 S. 4⁰. (Progr.)

Belléli, L., Deux versions peu connues du Pentateuque s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 250 ff.

† Pentateuchus Samaritanus ed. H. Petermann. Fasc. V. Deuteronomium ex rec. C. Vollers. Berlin 1891. IV, S. 469—554. 4⁰.

† Weill, Ad., Les Cinq Livres de Moïse. 3. livr. Le Levitique. Paris 1891. LV. 241 S. 8⁰.

Green, W. H., The Pentateuchal Question III Gen. 37, 2—Ex. 12, 51 s. Hebraica VII, 2, S. 104 ff.

† Schets, Jos., Prof. Kuenen's pentateuch-critick historisch-critisch onderzocht. Leiden 1891. IV. 183 S. vgl. Theol. Tijdschr. 1891, S. 337 ff.

† Chambrun de Rosemont, A. de, Essai d'un commentaire scientifique de la Genèse (suite). Lyon 1891. 322 S. 8⁰.

† Cowley, E., The writers of Genesis. New-York 1890. V. 184 S. 8⁰.

† Exell, J. S., Biblical Illustrator. Genesis. Vol. I. London 1890. 750 S. 8⁰.

† Latch, E. B., Indications of the first book of Moses called Genesis. Philadelphia 1890. IX. 409 S. 8⁰.

Nöldeke, Th., Der Paradiesflufs Gihon s. ZDMG. 45, S. 160.

Bacon, B. W., The blessing of Isaac. Gen. 27 s. Hebr. VII, 2, S. 143 ff.

† Bacon, B. W., Notes on the analysis of Gen. 1—31 s. Hebr. VII, 3, S. 222 ff.

Lambert, M., Notes exégétiques s. Le mot בי; II. בשגם הוא בשר; III. Le verbe עלם s. R. E. J. XXII, 43, p. 129 ff.

† Kellogg, S. H., The Book of Leviticus. (Expositor's Bible.) London 1891. 574 S. 8⁰.
Horst, L., Études sur la Deutéronome II. Les sources et la date du deutéronome (suite) s. Revue de l'hist. des Rel. 1891, S. 184 ff.
Liber Josuae et Judicum. Textum Mass. accuratissime expressit etc. S. Baer. Lipsiae 1891. VI. 130 S. 8⁰.
Lagarde, P. de, Σεισαρα s. G. G. N. 1890 S. 433.
Derselbe, über das Wort gébhîm Regn. γ 6, 9 s. Ebenda 1890, S. 428 ff.
† Cheyne, T, K., 1 Kings X, 22 s. The Expositor 1891, S. 469 f.
† Havet, E., Études d'histoire religieuse. La modernité des prophètes. Paris 1891. V. 264 S. 8⁰.
† Kennedy, J., A popular argument for the unity of Isaiah, with an examination of the opinions of Canons Cheyne and Driver, Dr. Delitzsch, G. A. Smith and others. London 1891. 146 S. 8⁰.
† Blake, B., How to read Isaiah. Edinburgh 1891. 270 S. 8⁰.
† Delitzsch, F., Biblical commentary on the prophecies of Isaiah. Authorised translation from the 3rd ed. by J. Denny. Vol. I. London 1891. 516 S. 8⁰.
† Derselbe, Biblical prophecies of Isaiah. Translated from the 4th edit. With an introduction by S. R. Driver. Vol. 2. Edinburgh 1890. 474 S. 8⁰.
Smith, G. A., The Book of Isaiah. Vol. 2. New edit. (Expositor's Bible.) London 1891. 476 S. 8⁰.
Graetz, H., Isaiah 34 and 35 s. The Jew. Quart. Rev. IV, 13, 1 ff.
† Batten, L. W., The historical movement traceable in Is. 40—66 s. The Andover Rev. 1891, S. 178 ff.
Cheyne, T. K., Critical problems of the second part of Isaiah s. The Jew Quart. Rev. III, 12 S. 588 ff., IV, 13, 102 ff.
† Derselbe, Isaiah 52, 15 s. The Expositor 1891 S. 400.
Oort, H., Kritische anteekeningen op Jes. 40—66 s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 461 ff.
† Campe, W., Das Verhältnifs Jeremias zu den Psalmen. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Alter der Psalmen. Diss. Halle 1891. 36 S. 8⁰.
† The Pulpit Commentary. — Ezekiel. By T. Whitelaw, E. H. Plumptre and W. F. Adeney. Vol. I. London 1891. XXXIII, 403 S. 8⁰.
† Pusey, E. B., Index to Commentary on the Minor Prophets. London 1891. 4⁰.
† Patterson, G. H., The Septuagint text of Hosea compared with the Massoretic text s. Hebr. VII, 3, S. 190 ff.
† Elmslie, W. G., Hosea s. The Expositor 1891, S. 63 ff.
† Derselbe, Joel s. Ebenda 1891 S. 161 ff.
† Martin, H., The Prophet Jonah, his character and mission to Nineveh. 3rd ed. Edinburgh 1891. 314 S. 8⁰.
† Taylor, J., The Massoretic Text and the Ancient Versions of the Book of Micah. London 1891. 8⁰.
Elhorst, H. J., de Profetie van Micha. Arnhem 1891. 168 S. 8⁰. (Diss.)
† Elmslie, W. G., Habakkuk s. The Expositor 1891, S. 427 ff.
Oort, H., Habakuk s. Theol. Tijdschr. 1891, Juli, S. 357 ff.
† Staerk, W., Untersuchungen üb. d. Komposition u. Abfassungszeit von Sac. 9—14 mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese. Halle 1891. 101 S. 8⁰. (Diss.)

† Delitzsch, F., Messianic prophecies in historical succession, trad. by S. J. Curtiss. New-York 1891. XII, 232 S. 8⁰.
Cheyne, T. K., The Origin and Religious Contents of the Psalter in the light of Old Testament Criticism and the History of Religions. London 1891. (Bampton Lectures 1889). XXXIIX., 517 S. 8⁰.
† The Psalms chronologically arranged. An amended vers., with histor. introductions by Four Friends. New ed. London 1891. 470 S. 8⁰.
† Steenstra, P. H., Can there be no Davidic Psalms in the Psalter s. The Andover Rev. 1891, S. 662 ff.
† Cheyne, T. K., Psalms of Solomon s. The Expositor 1891, S. 398 ff.
† Grancelli, F., Saggio ricerche critiche sulla esistenza di Salmi Maccabaici. Palermo 1891. XIV. 102 S. 8⁰.
† Oppenheim, P., die syrische Uebersetzung d. 5. Buches der Psalmen u. ihr Verhältnifs z. d. mass. Texte u. den älteren Uebersetzungen, namentlich der LXX, Trg. Königsberg 1891. (Diss.) 70 S. 8⁰.
† Witt, J. de, The Psalms, a new translation etc. New-York 1891. XXXVIII, 325 S. 8⁰.
Wildeboer, G., De eerste vier versen van den zestienden Psalm s. Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje.
Halévy, J., Recherches bibliques. XXIII. Le Psaume IX s. R. E. J. XXII, 43, p. 26 ff. — XXIV. Noé, le déluge et les Noahides s. Nr. 44, S. 161 ff.
† Neubauer, Ad., The Authorship and Titles of the Psalms according to early Jew. authorities s. Biblia Studia et Eccles. Vol. II. Oxford 1891.
Simonsen, D., Le Psaume XXII et la Passion de Jésus s. R. E. J. t. XXII, p. 283 f.
† Sugden, E. M., Critical note on Psalm CXIX, 122 s. The Expositor 1891, S. 471 f.
Bickell, G., Kritische Bearbeitung der Proverbien s. W. Z. f. d. K. d. M. V, 2 S. 79 ff.
† Dillmann, A., Textkritisches zum Buche Ijob s. Sitzungberichte d. K. preufs. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1890, 53, S. 1345 ff.
Derselbe, Hiob⁴. Leipzig 1891. XL. 361 S. 8⁰. (Kurzgef. ex. Handbuch 2. Lief.)
† Cheyne, T. K., Job V, 21 s. The Expositor 1891, S. 400.
† Genung, J. F., The epic of the inner life, being the book of Job; tr. anew, with notes and an introd. study. Boston 1891. XIV. 352 S. 8⁰.
† Oulès, L., Étude sur le livre de Job. (Thèse). Montauban 1891. 60 S.
Loehr, M., die Klagelieder des Jeremias. Göttingen 1891. 102 S. 8⁰.
† Gietmann, G., Commentarius in Ecclesiastem et Canticum Canticorum. Paris 1890. VI, 547 S. 8⁰.
† Meignan, Salomon, son règne, ses écrits. Tours 1891. XII, 583 S. 8⁰.
† Duprat, A. J. B., Les harmonies entre le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse. Lyon 1891. X. 332 S.
† Cox, S., The book of Ecclesiastes, with a new translation (Expositor's Bible). London 1890. 338 S. 8⁰.
† Bludau, A., De Alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et Hermeneutica. Pars I. Münster 1891. 75 S. 8⁰. (Diss.)

† Fabre d'Envieu, J., Le livre du prophète Daniel. t. II. Paris 1891. S. 773—1496. 8⁰.
Lagarde, P. de, Havet la modernité des prophètes s. G. G. A. 1891, Nr. 14, S. 497 ff. (Eine Hypothese über Dan. c. 7).
† Deane, W. J., Pseudepigrapha. An account of certain apocryphal sacred Writings of the Jews and early Christians. Edinburgh 1891. VII, 348 S. 8⁰.
† Thomson, J. E. H., Books which influenced Our Lord and his Apostles. Edinburgh 1891. XVI, 497 S. 8⁰.
† Schechter, S., the quotations from Ecclesiasticus in Rabbinical Literature s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 682 ff.
Freudenthal, J., What was the original language of the Wisdom of Salomon? s. Ebenda S. 722 ff.
Margoliouth, D. S., Was the Book of Wisdom written in Hebrew? s. Journ. R. As. Soc. 1890, April, S. 263 ff.
Ψαλμοι Σολομωντος ed. by H. E. Ryle and M. R. James. Cambridge 1891. XCIV, 176 S. 8⁰.
† Girbal, J., Essai sur les psaumes de Salomon. Toulouse 1887. 64 S. 8⁰. (Thèse de Montauban.)
Epstein, A., Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché (fin) s. R. E. J. XXII, 43, p. 1 ff.

Huizinga, A. H., Analogy in the Semitic Languages s. The Amer. Journ. of Philol. X, 4, S. 471 ff. XII, 1, S. 30 ff. XII, 2 S. 133 ff.
Lagarde, P. de, Samech s. N. G. W. G. 1891, Nr. 5, S. 164 ff.
Derselbe, Register u. Nachträge zu der 1889 erschienenen Uebersicht üb. d. im Aramäischen, Arabischen u. Hebräischen übliche Bildung der Nomina. [Aus: Abhandll. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen]. Göttingen 1891. 176 S. 4⁰.
Lambert, M., Observations sur la théorie des formes nominales de M. Berth. s. Journ. Asiat. 8. sér. t. XV, S. 164 ff.
Ley, J., Beiträge zur hebräischen Grammatik u. Metrik. Ueber den Gebrauch des Artikels s. N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. II. Abt. 1891, S. 341 ff. 408 ff.
Montefiore, C. G., A tentative Catalogue of Biblical Metaphors s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 623 ff.
Müller, A., Semitische Nomina. Bemerkungen zu de Lagarde u. Barth s. ZDMG. 45, S. 221 ff.
† Neubauer, A., The introduction of the square characters in Biblical Mss. s. Studia biblica et ecclesiastica III. Oxford 1891, S. 1 ff.
Hebräisches Wörterbuch z. A. T. Bearbeitet von C. Siegfried u. B. Stade. 1. Abteil. Leipzig 1891. S. 1—480 (א—עֲבֹת). 8⁰.

Babelon, E., La tradition phrygienne du déluge s. Revue de l'hist. des Rel. 1891, S. 174 ff.
† Clermont-Ganneau, C., Les antiquités Sémitiques. (Leçon). Paris 1891. 66 S. 8⁰.
Evans, L. J. and Smith, H. P., Biblical Scholarship and Inspiration. Cincinnati 1891. 126 S. 8⁰.
† Ginsburger, M., Die Anthropomorphismen i. d. Thargumim s. Jahrb. f. prot. Theol. XVII, S. 443 ff.
Hasskarl, C. C. H., How did the Universe originate. Philadelphia 1891. 122 S. 8⁰.

Kuenen, A., Voor en na de vestiging van het Christendom s. Theol. Tijdsch. 1891, S. 487 ff.
Lagarde, P. de, Thevenot's caffarre s. N. G. G. 1891, Nr. 4, S. 135 ff.
Lotz, W., Geschichte u. Offenbarung im A. T. Leipz. 1891. X. 353 S. 8⁰.
Naville, Th., Les sacrifices lévitiques et l'expiation. Courte esquisse. Lausanne 1891. 150 S. 8⁰.
† Pinches, Th. G., A new version of the creation-story s. Journ. of the R. Asiat. Soc. XXIII, S. 393 ff.
† Riehm, E., Mess. Prophecy, from the German by L. A. Muirhead, with an introd. by A. B. Davidson. New-York 1891. XX, 348 S.
† Toy, C. H., Judaism and Christianity, a sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. London 1890.
† Visser, J. Th. de, Hebreeuwsche Archaeologie. Naar de nieuwste schrijvers (vrij bewerkt). 1. deel, 1. stuk. Utrecht 1891. 251 S. 8⁰.
† Philonis de aeternitate mundi ed. Fr. Cumont. Berlin 1891. XXIX, 76 S. 8⁰,
Wendland, Paul, Neu entdeckte Fragmente Philos, nebst einer Untersuchung üb. d. urspr. Gestalt der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini. Berlin 1891. XI, 152 S. 8⁰.

Babelon, E., Aradus s. Revue numismat., 5. sér. t. 9, S. 283 ff.
† Bois, H., Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine s. Revue de théol. et de philos. 1890, 6, S. 557 ff., 1891, 1, S. 78 ff.
† Davis, J. D., The chronology of the divided Kingdom s. The Presbyt. and Reform. Rev. 1891, S. 98 ff.
† Jahn, E., Observationes criticae in Fl. Josephi antiquitatibus Jud. Erlangen 1891. 29 S. 8⁰. (Diss.)
Jeremias, Friedr., Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's. Leipzig 1891. 48 S. 8⁰.
† Looman, T. M., Geschiedenis der Israeliten, van de Babylon. ballingschap tot op de komst van den Heere Jesus Christus. 3. druk. Med 2 Kaarten. Amsterdam 1891. XVI, 322 S. 8⁰.
† Orton, C. W. P., Did Tiglathpileser III carry into captivity the Transjordanic tribes? s. The Acad. 1891, Nr. 1006, S. 136.
† Rawlinson, G., Ezra and Nehemiah. London 1891. 180 S. 8⁰.
† Renan, E., Histoire du peuple d'Israel. t. III. Paris 1891. VII, 527 S.
† Sayce, A. H., Isaiah and Phut in the Babylonian inscriptions s. The Acad. 1891, Nr. 988, S. 350.
† Schuerer, E., A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. 2ed liv. Index. Edinburgh 1890.

Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars I, tom. II, fasc. I. Paris 1891. 112 S. 21 Taff. Fol.
Halévy, J., Notes sur quelques textes Araméens du Corpus s. R. E. J. Nr. 42, S. 224 ff.
Müller, D. H., Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II, 1 s. W. Z. f. d. K. d. M. V, 1, S. 1 ff.
Berger, Phil., La Bible et les Inscriptions. Paris 1890. 24 S. 8⁰.
Bloch, A., Neue Beiträge zu einem Glossar der phoenicischen Inschriften. I. Theil. נ״א. Leipzig 1890. (Diss.) 45 S. 8⁰.
Delattre, A. L., Les tombeaux puniques de Carthage s. Rev. archéol. Janv.-Févr. 1891, S. 52 ff.

Euting, J., Sinaitische Inschriften. Berlin 1891. XII. 92 S. 40 Taff. 4°.
Fränkel, Siegm., Miscellen, A. Eigennamen, B. Inschriftliches s. Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. 1890, S. 532 ff.
† Davis, J. D., The Moabite Stone and the Hebrew records s. Hebr. VII, 3, S. 178 ff.
Glaser, E., Une inscription sabéenne s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 280 f.
Halévy, J., Une inscription Sabéenne soi-disant d'origine Juive s. Ebenda 43, p. 125 ff., 44, p. 281 ff.
Lagarde, P. de, die Inschrift von Adulis s. G. G. N. 1890, 418 ff.
Schwab, M., Une inscription Hebraïque s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 294.

Z. D. P. V. Bd. XIII, Hft. 3. — Zimmern, H., Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen. — Van Kasteren, J. P., Eine Felseninschrift aus Galilaea. — Antonius de Cremona Itinerarium ad Sepulcrum Domini (1327—1330) mitgetheilt von R. Röhricht. — Schumacher, G., Grabkammern bei Ḥaifā. — Guthe, H., Nachträge.

Heft 4. — Furrer, K., Noch einmal das Emmaus des Josephus, das Hammat der Bibel, Hammata des Talmud am See Genezareth. — Zur ostjordanischen Topographie. — Nestle, E., Matth. 3, 19. Luc. 3, 17. — Vollers, K., Was ein Fischer in Ḥaifa fängt. — Guthe, H., die echte u. die gefälschte Siloah-Inschrift. — Van Kasteren, J. P., Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande. — Anderlind, L., Mittheilungen über starke Bäume in Syrien. — Schick, C., Mittheilungen aus Jerusalem. — Guthe, H., Griechische Inschriften aus Jerusalem. — Schumacher, G., Das jetzige Nazareth. — Benzinger, J., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1888. — Guthe, H., Zur Lage von Taricheae. — Zur Lage von Gesur. — Das Schicksal der Siloah-Inschrift.

Bd. XIV, Heft 1. — Wetzstein, Ueber die Siebe in Syrien. — Röhricht, R., Karten u. Pläne zur Palästinakunde aus dem 7.—16. Jahrh. — Die Wallfahrt der Herzogin Maria Hippolyta von Calabrien nach dem heil. Lande (1474). — Schepss, G., Zu den Eyb'schen Pilgerfahrten. — Sepp, J. N., Das Gleichnifs vom Kamel u. Nadelöhr. M. Nachschrift v. A. Socin. — Guthe, H., Zur Topographie der Grabeskirche in Jerusalem. — Schick, C., Nehemia's Mauerbau in Jerusalem. — Buhl, Fr., Von Banijas nach Bosra.
Pal. Explor. Fund. Quart. Stat. — Jan. 1891. — The Year 1890. — Notes and News. — Herr Schick's Reports. 1. Christian Tombs in Jerusalem. 2. Ancient Bath and Cistern near Bethany. 3. More Discoveries at Silwan. 4. The „Second" Siloah Aqueduct. 5. The Height of the Siloah Aqueduct. 6. Searching for the St. Peter's (or Cock-Crow) Church on Zion. 7. Proceedings in Searching for Water. — Post, G. E., Narrative of a Trip to Palmyra. — Glaisher, J., Comparison of the Athmospherie Pressure in Palestine and in England in the ten years ending 1889. — Flinders Petrie, W. M., Chronology of Pottery. — Notes of Major Conder. 1. Chronology of Pottery. 2. The Hebrew Weights. 3. The Lachish Inscription. 4. The Lachish Pillar. 5. Quotations of Psalms. 6. The Khabiri or Abiri. 7. The Sculptured Tomb at Schefa 'Amr. 8. Notes on the „Quart. Stat." — Notes by Dr. Selah Merrill, Pits in the Shittim Plain. Castle at Khan Minieh. Visits to M'Shita. Was Chosroes ever in Palestine? Natural Bridge etc. near Pella. Inhabitants of

Bashan. — H. B. S. W., Phonicians in Devonshire. — Winslow, W. C., Acustics at Mounts Ebal and Gerizim. — Birch, W. F., Gihon. — Notes by Mrs. Finn. 1. The Dead Sea visible from Jerusalem. 2. Araunah the Jebusite. — Gittman, H., On the Site of the Holy Sepulchre. — Chester, Grenville J., Stone Mask from Er-Ram. — C. W. W., Bibliotheca Geographica Palestinae.

Apr. 1891. Notes and News. — Balance sheet for 1890. — Reports from Mr. J. F. Bliss. — Post, G. E., Essays on the Sects and Nationalities of Syria and Palestine. — West, R. H., Barometrical Determination of Heights in Lebanon and Anti-Lebanon. — Hanauer, J. E., Proverbs and Sayings among the Spanish Jews. — Notes on Dr. Post's Palmyrene Inscriptions. — Sayce, A. H., The Lachish Inscription. — Simpson, W., Entrance to the Holy Sepulchre. — Irrigation and Water Supply in Palestine. — Neil, J., Pits in the Shittim Plain. — Glaisher, J., Comparison of the highest and lowest Temperatures in Palestine and in England in the ten years ending 1889. — Stow, J., Mount Horeb. — Conder, Quotations of Psalms. — Early Akkadians in Lebanon. — Note on the Lachish Cornice. — The Hittite Prince's Letter. — Correction. — Notes on the Quart. Stat. — Schumacher, The Sculptured Tomb at Shefa 'Amar. — St. Clair, G., Millo, House of Millo and Silla. — The Fuller's Field.

July 1891. — Notes and News. — Reports from Jerusalem. Letters from Herr Schick. 1. Discoveries in „Salomon's Stables". 2. Various Notes. 3. The Newly-discovered Arch in „Salomon's Stables." 4. Excavations at the Golden Gate. 5. Tombs and Ossuaries at Rujm el Kahakir. — Letters from Rev. J. E. Hanauer. 1. A subterranean Passage in „Solomon's Stables." 2. Cuttings in the Rock in the Haram-Area. — Reports from Mr. F. J. Bliss. — Hayter Lewis, T., Ruins of Church on the Skull Hill, Jerusalem. — Watson, The Holy Sepulchre. — Wrightson, T., On the Relation of certain Arch Springings found within the Area of the Temple of Jerusalem. — Glaisher, J., Comparison of Temperatures in Palestine and in England in the ten years ending 1889. — Clermont Ganneau, Notes on Hebrew and Jewish Inscriptions. — Conder, 1. Mahanaim. 2. Altaic Letter from Tell Amarna. 3. The Lachish Inscription. 4. The Hebrews on the Tell Amarna Tablets. 5. Baal Gad. 6. Notes on the Quart. Stat. — Birch, W. F., the Gutter not near the Fuller's Field.

Oct. 1891. — Notes and News. — Annual Meeting. — Herr Schick's Reports. 1. Foundation of Present City Wall. 2. Remains of Old Wall Inside City. 3. Protestant Burial Grounds. 4. Ancient Conduit from North-West. Some Innovations at Jerusalem. — Bliss, F. J., Report of Excavations at Tell-el-Hesy during the Spring of 1891. — Excavations from its Picturesque Side. — Hayter Lewis, Additional Note on the Church of St. Stephen. — Post, G. E., Ruins about Merj Ḥîn. — Glaisher, J., On the monthly and annual Mean Temperature of the Air in Palestine and England in the ten years ending 1889. — Ellis, F. T., Mosaics on Mount Zion. — Neubauer, A., The Lachish Inscription. — Conder, Notes. 1. The Lachish Text. The Lachish Ruins. — Porter, H., Notes on the Palmyrene Inscriptions. — Birch, W. F., Sennacherib's Catastrophe at Nob. — Hanauer, J. E., Was there a Street of Columns in Jerusalem? — Wray, G. O., Southern Projection under the Mosque Al Aksa. — — Tomkins, Dinhabah.

† Feuchtwang, D., Der Tempel zu Jerusalem. Mit Abbildungen s. Zeitschr. f. bild. Kunst N. S. II, 6. März 1891, S. 141 ff.

Lagarde, P. de, Der Fluſs Orontes s. G. G. N. 1890, S. 430.

† Pollard, J., On the Baal and Ashtoreth altar discovered at Kanawât in Syria, now in the Fitwilliam Museum at Cambridge s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1891, S. 286 ff.

† Wilson, E. L., In Scripture lands, new views of Sacred Places. New York 1890. XVI, 386 S. 8⁰.

Zeitschrift für Assyriologie. Band VI. 1. u. 2. Heft (März 1891). — Knudtzon, J. A., Bemerkungen zum ersten Band der „Keilinschriftlichen Bibliothek." — Gutbrod, G. J. F., Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer der assyrisch-babylonischen Sprache. — Jensen, P., Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni. — Jastrow, M. jr., Assyrian Vocabularies. — Epping, J. u. Straſsmaier, J. N., Neue babylonische Planeten-Tafeln. — Oppert, J., Un texte babylonien astronomique et sa traduction grecque d'après Claude Ptolémée. — Teloni, B., La questione dei cherubini e dei genii alati (specialmente antropomorfi) degli Assiro-caldei. — Winckler, H., Vorarbeiten zu einer Gesammtbearbeitung der el-Amarna-Texte. — Sprechsaal (Nöldeke, Th., die aramäische Inschrift von Medaba. — Schrader, E., die Finsternisse der Jahre 189 u. 201 der Seleucidenära. — Jensen, P., Zi bānītu, die Wage. — Noch einmal u'iltu. — Zimmern, H., Kanaanäische Glossen. — Weiſsbach, F. H., die dreisprachige Inschrift von Artaxerxes Mnemon. — Sayce, A. H., Babylonian Cylinders in the Hermitage at St. Petersburg. — Knudtzon, J. A., Bemerkungen zu dem Aufsatze Jastrow's „A Cylînder of Marduktab Uzirim". Bd. IV, S. 301—23. — Bezold, C., Aus einem Briefe des Herrn H. Spiegelberg. — Milkîti.)

Sept. 1891. — S. Le Gac, Sur les valeurs phonétiques des signes ia, ai u. s. w. — Epping, J. u. Straſsmaier, J. N., Neue babylonische Planeten-Tafeln. — Zimmern, H., Die Keilschriftbriefe aus Jerusalem. — Peiser, F. E., Zur babylonischen Chronologie. — Oppert, J., La double paire de mains ou le double sixième multiple. — Derselbe, U-an-tim „créance", idéogramme de l'assyrien rusut. — Meiſsner, B., Babylonische Pflanzennamen. — Knudtzon, J. A., Zur assyrischen u. allgemeinen semitischen Grammatik. — Sprechsaal (Scheil, Fr. V., Quelques notes sur les inscriptions de Gudea. — Winckler, H., Zu den altsusischen Inschriften. — Die Bronze Aššur-dans. — Oppert, J., Le nom de Saosduchin. — Isru-ba oder iṣqu „rente". — Peters, P., Notes on Mürdter-Delitzsch's Geschichte. — W. Robertson Smith, Θαλατθ in Berosus. — Jensen, P., Gišgimaš (= Gilgamíš) ein Kossäer? — Hana(i). — Hiana u. Mitanni.

The Babyl. and Or. Record. IV, Nr. 10. — Lacouperie, T. de, The Calendar Plant of China, the Cosmic Tree and the Date-Palm of Babylonia. — Brown, R., The Yenissei Inscriptions. Part I. — Harlez, C. de, A Buddhist Repertory (cont.).

Nr. 11. — Ward, W. Hayes, Sir Henry Peek's Oriental Cylinders. — Lacouperie, T. de, The Calendar Plant of China etc. (cont.) — Boscawen, W. St. C., The Babylonian Legend of the Serpent-Tempter. — W. St. C. B., Note. — Oriental Explorations. — Lacouperie, T. de, The Onomastic Similarity of Nai Hwang-ti of

China and Nakhunte of Susiana. — Pinches, The. G., Exit Giš-ṭubar.

Nr. 12. — Casartelli, L. C., The Dog and Death. — Lacouperie, T. de, The Silk Goddess of China.

Vol. V, Nr. 1. — Oppert, J., The Chaldean Perseus. — Imbert, J., The Lydian Legend on Four Coins of Alyattes. — Lacouperie, T. de, The Silk Goddess of China etc. — Scheil, Fr. V., The Jovanoff Seal. — Mengedoht, H. W., The Tablet of Mentusa. (Dyn. XII). — De Harlez, The Tan Shu. — T. de L., Note on the Tan Shu, or Red Book of the Ancient Chinese. — Van den Gheyn, J., On the Syriac Word ܗܠܟܢ. — T. de L., The Sino-Annamite Dialect of Chinese.

Nr. 2. — Abercromby, J., Note on the Jenisei Inscriptions. — Pinches, Th. G., Sir Henry Peeks Oriental Cylinders. — T. de Lacouperie, from Ancient Chaldea and Elam to Early China : a Historical Loan of Culture. — de Harlez, the Antiquity of the Ancient Chinese Sacred Books.

Nr. 3. — Arkwright, W., Vocalic Harmony in Lycian. — de Harlez, The Antiquity of the Ancient Chinese Sacred Books (concl.). — T. de Lacouperie, From Ancient Chaldea and Elam to Early China (cont.). — 4. Bibliographie of the late George Bertin, Assyriologist.

Nr. 4. — Brown, R. jr., The Yenissei Inscriptions. Part II. — T. de Lacouperie, From Ancient Chaldea etc. (cont.) — The P'u Yao King, translated by S. Beal (cont. from Vol. IV). — T. de Lacouperie, Several Tutelary Spirits of the Silkworms in China.

Nr. 5. — T. de Lacouperie, How in 219 BC Buddhism entered China. — Imbert, J., Notes on the Writings of the Lycian Monuments. — Boscawen, W. St. Chad., Southern Palestine and the Tel-el-Amarna Tablets.

Nr. 6. — Deveria, G., Notes on the Karakorum Script. — T. de Lacouperie, On the Entrance of the Jews into China. — The P'u-Yao King by S. Beal (cont.). — Glover, A. K., The Tablet Inscriptions of the Chinese Jews found Kaifung fu in 1850. — Notes and News.

Nr. 7. — Boscawen, W. St. Chad., Recent German Oriental Explorations. The Land of Sama'l. — Brown, R. jr., Etruscan Divinity-Names. — Glover, A. K., The Tablet Inscriptions of the Chinese Jews etc. (cont.). — The P'u-Yao King by S. Beal.

Nr. 8. — T. de Lacouperie, The Negrito-Pygmies of Ancient Chine. — Boscawen, W. St. Chad., Some Letters to Amenophis III. — Glover, A. K., The Tablet Inscriptions etc. (cont.). — Beal, S., The P'u Yao King (cont.). — Arkwright, W., Some Lycian Suffixes.

Bibliothek, keilinschriftliche. Herausgeg. v. E. Schrader. Bd. III, 2. Hälfte. Historische Texte des neubabylonischen Reiches. 147 S. 8⁰.

† Abel, L. u. Winckler, H., Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen. Berlin 1890. IV, 100 (98) S. Fol.

† Amiaud, A. u. Scheil, V., Les inscriptions de Salmanassar II, roi d'Assyrie (860—824) Transcrites, coordonnées, traduites et commentées. Paris 1890. 8⁰.

† Amiaud, A., Notes de grammaire Assyrienne. Publiées par V.

Scheil s. Recueil de travaux rel. à a phil. et à l'archéol. égypt. et assyr. Vol. XII, S. 96 ff., 180 ff.

† Belser, C. W., Die babylonischen Kudurru-Inschriften III Rawl. 41—45. Leipzig. 21 u. 15 lithogr. S. 8⁰. (Diss.)

† Boissier, A., Recherches sur quelques contrats Babyloniens. Leipzig 1890. 15 S. 8⁰.

† Brown, R. jr,, Remarks on the Euphratean astronomical names of the signs of the zodiac s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1891, 246 ff.

† Delattre, A. J., L'Assyriologie depuis onze ans. Paris 1891. 119 S. 8⁰.

† Derselbe, Azirou s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1891, S. 215 ff. — Quelque lettres de Tell el-Amarna, ebenda S. 317 ff.

† Delitzsch, Friedr., Zur Erklärung der babyl.-assyr. Briefliteratur s. Beiträge zur Assyr. Bd. I, 2, S. 613 ff.

† Halévy, Jos , La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, transcrite et traduite s. Journ. Asiat. 8. sér. t. 17, S. 202 ff.

† Haupt, P., Makkûxu oder makkûru? s. Beiträge zur Assyr. Bd. I, 2, S. 631 ff.

† Hagen, O. E., Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus (I). Leipzig 1891. 32 S. 8⁰. (Diss.)

† Heuzey, L., Les origines orient. de l'art. I. Antiquités chaldéo-assyr. Livr. 1. 2. Paris 1891.

† Jäger, M., Der Halbvocal i im Assyrischen s. Beitr. zur Assyr. Bd. I, 2, S. 443 ff.

† Derselbe, Das babyl. Hauchlautzeichen, Edenda S. 589 ff.

† Jastrow, M. jr., A fragment of the Babylonian „Dibbaru Epic." Philadelphia 1891. 42 S. 8⁰.

Jensen, P., Das Wort Wein im Semitischen s. Z. D. M. G., Bd. 44, S. 705.

Jeremias, Alfr., Izdubar-Nimrod. Eine altbabyl. Heldensage. Leipzig 1891. VIII. 73 S. 4 Bl. 8⁰.

† Kohler, J. u. Peiser, F. E., Aus dem babylon. Rechtsleben. I. Leipzig 1890. IV, 36 S. 8⁰.

† Kraetzschmar, R., Relativpronomen u. Relativsatz im Assyr. s. Beitr. zur Assyr. I, 2, S. 379 ff.

† Derselbe, Die Präposition ša im Assyrischen, s. Ebenda S. 583 ff.

† Ledrain, E., Une statuette de bronze avec le nom d'Ašur-dan s. Revue d'Assyriologie et d'Archéol. orient. II, 3 (1891) S. 91 f.

Meifsner, Br., Die Serie ana ittišu in ihrem Verhältnifs zum altbabylon. Recht s. Wien. Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1890, S. 301 ff.

Derselbe, Das Alter der babylonischen Monatsnamen s. W. Z. f. d. K. d. M. V, 2, S. 180 f.

† Mürdter, F., Geschichte Babyloniens u. Assyriens. 2. Aufl. v. F. Delitzsch. Calw 1891.

† Oppert, J., Inscriptions archaiques de trois briques chaldéennes s. Revue d'Assyr. et d'archéol. orient. II, 3 (1891) S. 85 ff. — Liberté de la femme à Babylone, ebenda, S. 89 ff.

Puchstein, O., Pseudohethitische Kunst. Berlin 1890. 22 S. 8⁰.

† Rawlinson, H. C., A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria : The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, vol. IV, 2nd ed. London 1891. X, 63, 12 S. Fol.

† Sarzec, E. de, Découvertes en Chaldée. 3ème livr. Paris 1891.

Schrader, Eb., Die Datirung der babyl. sogenannten Arsacideninschriften s. Sitz. Ber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1890 (L) S. 1319 ff. zu Nachtr. 1891 (I) S. 3 ff.

† Steindorff, G., Die keilinschriftl. Wiedergabe ägypt. Eigennamen s. Beitr. zur Assyr. I, 2, S. 593 ff.

† Straſsmaier, J. N., Babylonische Texte. Heft 8 u. 9. Leipzig 1890. VIII, 28, 256 S. 8⁰.

Strong, A., On some Cuneiform Inscriptions of Sennacherib and Aššurnaṣirpal s. Journ. of the R. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel. Jan. 1891, S. 145 ff.

† Strong, S. A., Two edicts of Aššurbanipal s. Journ. of the R. Asiat. Soc. XXIII, S. 457 ff.

† Tallquist, K. L., Babylonische Schenkungsbriefe transcribirt, übersetzt u. commentirt. Helsingfors 1891. 24 S. 4⁰.

† Weiſsbach, F. H., anzan. Inschriften u. Vorarbeiten zu ihrer Entzifferung. Leipzig 1891. 8⁰.

† Winckler, H., Der Thontafelfund von el-Amarna. Nach den Originalen authographirt von L. Abel II, 2. Berlin 1890.

Zehnpfund, R., Babylonische Weberrechnungen aus den Tempelarchiven zur Zeit des Nabû-Na'id (555—538 v. Ch.). Leipzig 1890. 32 S. 8⁰. (Diss.)

Zeitschr. f. Aegypt. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXIX, 1. Heft. — Steindorff, G., Neue koptische Urkunden aus Theben. — Brugsch, H., Aethiopica. — Die Alraune als altägypt. Zauberpflanze. — Erman, A., Defective Schreibungen. — Zur Erklärung der Pyramidentexte. — Borchardt, L., Die Wandlungen häufiger Zeichen der Cursivschrift des mittleren Reiches. — (Mit Bemerkungen von G. Steindorff). — Piehl, K., Les paroles finales du Papyrus d'Orbiney. — (Un) radical jusqu'ici inconnu. — Griffith, F. L., A specialised hieratic group for ḥotep. — Brugsch, H., Die Namenbildung zur Bezeichnung der vier Menschenrassen. — Erman, A., Der Königstitel smꜣwti. — Miscellen.

2. Heft. — Brugsch, H., Die demotischen Formen zur Bezeichnung der alten Gewichtseinheiten. — Spiegelberg, Wilhelm, Ein Papyrus aus der Zeit Ramses' V. — Müller, W. Max, Studien zur ägyptischen Formenlehre. — Griffith, F. L., The account papyrus no. 18 of Boulaq. — Erman, Ad., Rundschreiben Thutmosis I an die Behörden mit der Anzeige seines Regierungsantrittes. — Der Ausdruck tp-rs. — Sethe, Karl, Zum Ursprung des Pronomen personale ⲚⲦⲞⲔ und Genossen. — Miscellen.

† Amélinean, Notice sur le papyrus gnostique Bruce. Paris 1891. 4⁰.

† Budge, E. A. W., On the hieratic papyrus of Nesi-amsu. London 1891. 216 S. 4⁰.

† Die Märchen des Papyrus Westcar, herausgegeben von Ad. Erman. I. II. 72 u. 84 S., 12 u. 23 Taff. Berlin 1890.

Bädeker, K., Aegypten. Handbuch für Reisende. II. Ober-Aegypten u. Nubien. Leipzig 1891. XL u. 400 S. 11 Karten, 26 Pläne. 8⁰.

† Brugsch, H., Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum. V. Historisch-biographische Inschriften. Leipzig 1891. XX, S. 851—1234. 4⁰.

† Derselbe, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägypt. Felseninschrift. Leipzig 1891. 32 Taff. 162 S. 8⁰.

† Derselbe, H., Religion u. Mythologie der alten Aegypter. 2. Aufl. Leipzig 1891. XXVI. 772 S. 8⁰.

Ebers, G., die hieroglyphischen Schriftzeichen der Aegypter. Leipzig 1890. 56 S. 4⁰.
† Grébaut, E., Brugsch, E. and Daressy, G., Le Musée Egyptien. Recueil des monuments etc. T. I, Livr. I, Fasc. I. Cairo 1890. 19 pl. 4⁰.
Groff, W., Études diverses. I. La Retennu(t)ab-t du decret de Canope. II. Quelques notes. Alger 1890. 8 S. 4⁰.
Halévy, J., Recherches bibliques XX. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible s R. E. J. Nr. 41, S. 43 ff.
† Joachim, Papyrus Ebers. Aus dem Aegypt. vollständig übersetzt. Berlin 1890. XX, 214 S. 8⁰.
† Maspero, G., Études égyptiennes II, 2. La carrière administrative. Les quatre noms officiels des rois d'Égypte. Paris 1890. S. 113—288. 8⁰.
† Naville, Ed., Bubastis. London 1891. 71 S. 4⁰.
† Marseille, G., Beschreibung der ägypt. Alterthümer des Bismarck-Gymnasiums. Pyritz 1890. 14 S. 1 Taf. (Progr.)
† Maspero, G., Lectures historiques. Histoire ancienne. Paris 1890. 400 S. 8⁰.
† Petrie, W. M. Flinders, Kahun, Gurob and Hawara. With chapters by Griffith and Newberry. London 1890. 28 Taff. 52 S. 8⁰.
de Rochemonteix, La prononciation moderne du copte dans la haute Égypte s. Mém. de la société de linguist. de Paris VII, 3, S. 245 ff.
Sayce, A. H., The Jewish Tax-Gatherers at Thebes in the Age of the Ptolemies s. Jew. Quart. Rev. II, Nr. 4, S. 400 ff.
† Schiaparelli, E., La catena orientale dell' Egitto. Rom 1890. 132 S. 8⁰.
† Derselbe, E., Il libro dei funerati degli antichi Egiziani. Vol. II. Turin 1890. 376 S. Fol.
† Strauſs u. Torney, v., der altägypt. Götterglaube. II. Entstehung u. Geschichte des altägyptischen Götterglaubens. VII. 404 S. Heidelberg 1891. 8⁰.
† Wiedemann, A., die Religion der alten Aegypter. Münster 1890. 176 S. 8⁰.
† Virey, Ph., Sept tombeaux thébains de la 18. dynastie. Paris 1891. 380 S. 8⁰.

Monatsschrift f. d. Lit. u. Wiss. des Judenthums, herausgeg. v. A. S. Weiſsmann. Feber 1891. Wien 1890—1891.
Albrecht, K., Die im Taḥkemônî vorkommenden Angaben über Ḥarîzîs Leben, Studien u. Reisen. Göttingen 1890. 46 S. 8⁰.
Bacher, W., L'exégèse biblique dans le Zohar s. R. E. J. XXII, 43, p. 33 ff. 44, p. 219 ff.
Derselbe, Aristote dans le Talmud s. Ebenda 43, p. 143 f.
† Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. 2. Bd. (Von Akiba's Tod bis zum Abschluſs der Mischna I, 135—220 nach gewöhnl. Zeitrechnung. Straſsburg i. E. 1890. VIII. 578 S.
† Bernstein, B., Die Schrifterklärung des Bachja b. Ascher ibn Chalâwa u. ihre Quellen. Leipzig 1891. 87 S. 8⁰. (Diss.)
† A Translation of the Treatise Chagigah. From the Babylonian Talmud. With Introduction, Notes etc. by A. W. Streane. Cambridge. University Press 1891.
Derenbourg, J., Gloses d'Abon Zakariya ben Bilam sur Isaïe (Suite) s. R. E. J. XXII, 43, p. 47 ff. 44, p. 190 ff.

Epstein, A., Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché s. Ebenda 41, S. 80 ff.
Fink, D., Miggo als Rechtsbeweis im babyl. Talmud. Leipzig 1891. 65 S. 8⁰. (Diss.)
Friedmann, M., The Sabbath Light s. The Jew. Quart. Rew. III, 12, S. 707 ff.
Fürst, J., Glossarium graeco-hebraeum oder d. griech. Wörterschatz d. jüd. Midraschwerke. Strafsburg 1891. 216 S. 8⁰.
Fürst, Notes d'étymologie Talmudique s. R. E. J. XXII, 43, 133 f.
† Hamburger, J., Real-Encyclopädie f. Bibel u. Talmud. II. Suppl. Bd. zur 1. u. 2. Abth. Strelitz 1891 V, 177 S. 8⁰.
Israelsohn, אספנרית s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 295.
Kaufmann, D., Le Sambation s. Ebenda 44, p. 285.
Kohut, A., Mélanges talmudiques et midraschiques s. Ebenda 44, p. 208 ff.
ספר מטה יונתן על הלכות פסח. Herausgeg. v. J. Eibenschütz. Szobotist 1891. 4 u. 42 S. 8⁰.
Des Samaritaners Marqah Erzählung üb. d. Tod Moses'. Nach einer Berliner HS. herausgeg., übers. u. m. Noten versehen v. E. Munk. Berlin 1890. 62 S. 8⁰.
† Margolis, M. L., Commentarius Isaacidis quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit. New York 1891. 71 S. 8⁰. (Diss.)
† Midrasch Tehillin (Schocher Tob). Sammlung agadischer Abhandlungen üb. d. 150 Psalmen, herausgeg. v. S. Buber. Wilna 1891. 8⁰.
Midrasch Tehillim oder haggad. Erkl. d. Psalmen nach der Textausausgabe v. S. Buber übers. v. A. Wünsche. 1. Lief. Trier 1891. 96 S. 8⁰.
† Netter, N., Die Geschichte Noahs u. der Sündflut. Eine Uebersetzung u. krit. Behandlung des Midrasch Rabbah: Gen. Par. 25, 2. 26, 1. 26, 3 u. Par. 29. 36 nebst Anhang. Strafsburg 1891. 132 S. 8⁰. (Diss.)
Neubauer, A., Berechjah Naqdan s. Jew. Quart. Rev. 1890, Nr. 4, S. 520 ff.
Neubauer, A., The Literature of the Jews in Yemen s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 604 ff.
Porgès, Une mischna mal comprise s. R. E. J. Nr. 42, S. 278 f.
Schwarz, A, (Même sujet) s. Ebenda S. 280 f.
Schechter, S., Notes on Hebrew Mss. in the University of Cambridge s. The Jew. Quart. Rev. IV, 13, S. 90 ff.
Rosenthal, Ludw. A., Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. 1. Theil: Die Sadduzäerkämpfe u. die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillel's. Strafsburg 1890. 96 S. 8⁰.
Schreiner, M., Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources (suite) s. R. E. J. XXII, 43, p. 62 ff., 44, p. 236 ff.
Winter, J. u. Wünsche, A., die jüd. Literatur seit Abschlufs des Kanons. 1 Lief. Trier 1891. 96 S. 8⁰.
† Zivi, J., Der Commentar des Maimonides zum Tractat Demai. Arabischer Text mit hebr. Uebersetzung u. Anmerkungen. Leipzig 1891. 27. 43 S. 8⁰. (Diss.)

---

† Acta martyrum et sanctorum ed. Bedjan. t. 1. Paris 1890. X. 550 S. (Syrisch.)

Blumenthal, L., Kritische Emendationen zu G. Bikell's Kalilag u. Damnag s. Z. D. M. G. Bd. 44, S. 267 ff.

† Hall, J. H., The colloquy of Moses on Mount Sinai, cont. in a Syriac mscpt received from Urmî s. Hebr. VII, 3, S. 161 ff.

Lagarde, P. de, die Stichometrie der syrisch-hexapl. Uebersetzung des A. T. s. G. G. N. 1890, S. 430.

Derselbe, Ueber das aram. Evangeliar des Vatican s. N. G. G. W. 1891, Nr. 4, S. 140 ff.

Delectus veterum carminum Arabicorum. Carmina selegit et edidit Th. Noeldeke. Glossarium confecit A. Mueller. Berlin 1890. XV, 240 S. 8°. (Porta Linqu. Or. Pars XIII.)

Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten arabischen Poesie. I. Die sieben Muʿallaḳât bearbeitet v. L. Abel. Berlin 1891.

† Abd-ul-Kadir Muhammed, d. überfliefsende Strom i. d. Wiss. d. Erbrechts der Hanefiten u. Schafeiten. Arab. Text m. Uebers. v. L. Hirsch. Leipzig 1891. XIV. 121 S.

† Abicht, R., Donum Wardianum carmen didacticum de linguae Arabicae grammatica a Zain ad-Dîn ibn al-Wardî compositum. Breslau 1891. 44 S. 8°. (Diss.)

† Cardahi, G., Al-Lobab, seu dictionarum Syro-arab. Berut 1887—91. 2. vol. 8°. 620. 701 S.

† Dâûd el-Antaki, el-tezkira. Kairo 1308 (1891). 3 Thle. Fol.

† Dîwân Al-Aḫṭal. Texte Arabe publié d'après le manuscrit de St. Pétersbourg et annoté par A. Salhani, S. J., 1. fasc. Beyrouth 1891. 13 u. 97 S. 8°.

Fischer, A., Neue Auszüge aus aḏ-Ḏahabî u. Ibn an-Naggâr s. Z. D. M. G. Bd. 44, S. 401 ff.

† Fihrist al kutub al-arabija. Katalog. d. arab. Drucke u. HHSS. d. vicekgl. Bibl. v. K. Vollers. Bd. 5. 6. Kairo 1890 u. 91.

† Gurgâvî, Kommentar z. d. Šawâhid des Ibn Akil. Kairo 1308 (1891). Fol.

† Houdas, O., chrestomathie Maghrébine. Recueil de textes Arabes inédits avec vocabulaires. Paris 1891. IV. 130, 122 S.

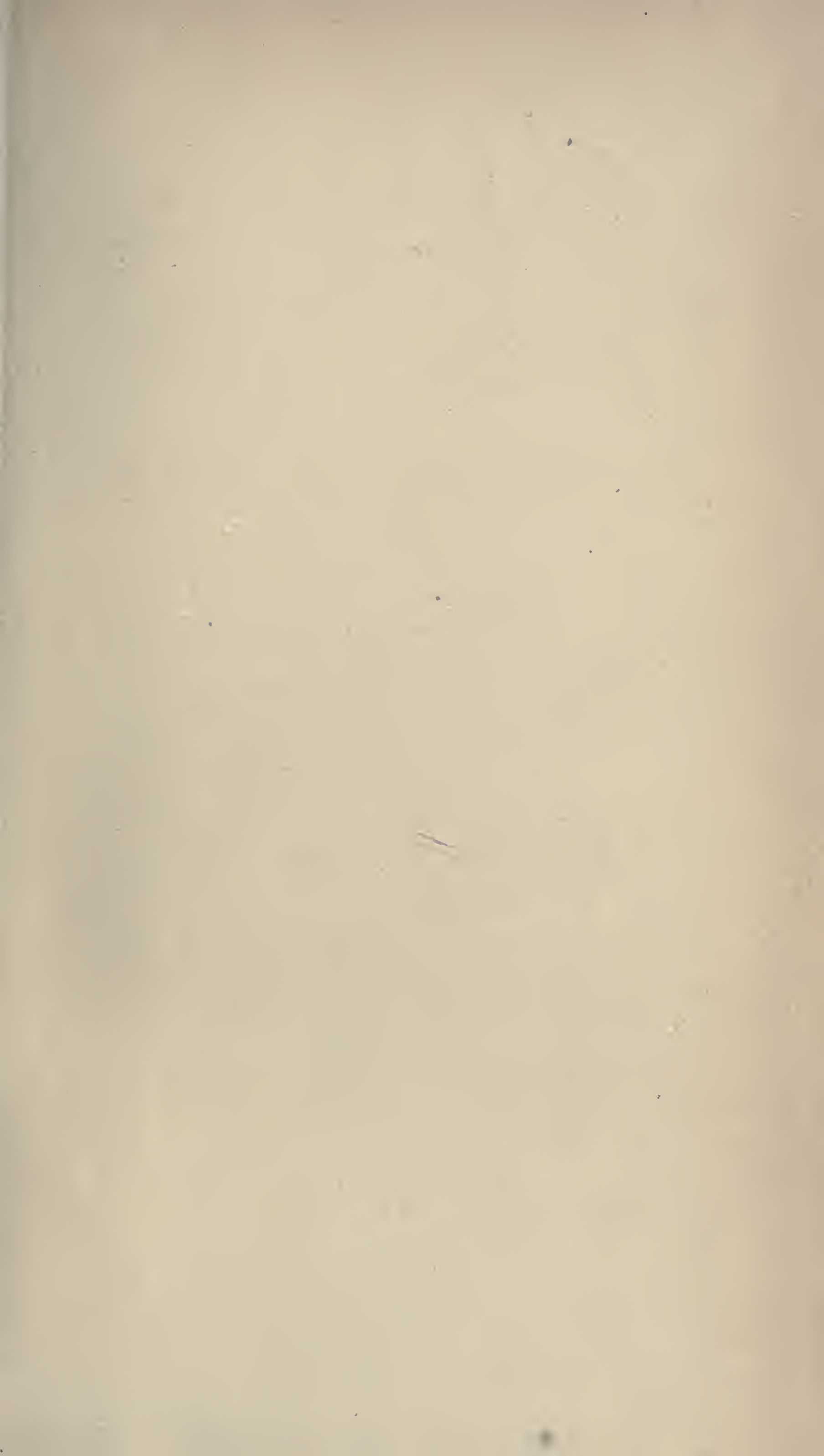
† Schiaparelli, C., L'arte poetica de 'Abû 'l-Abbâs 'Aḥmad b. Yaḥyâ Ṯaʿlab. (Tiré des Actes du 8e Congrès international des Orientalistes). Leiden 1890. 42 S. 8°.

---

† Corpus juris Abessinorum. Textum Aethiopicum Arabicumque ed. J. Bachmann. Pars I : jus connubii. Berlin 1890.

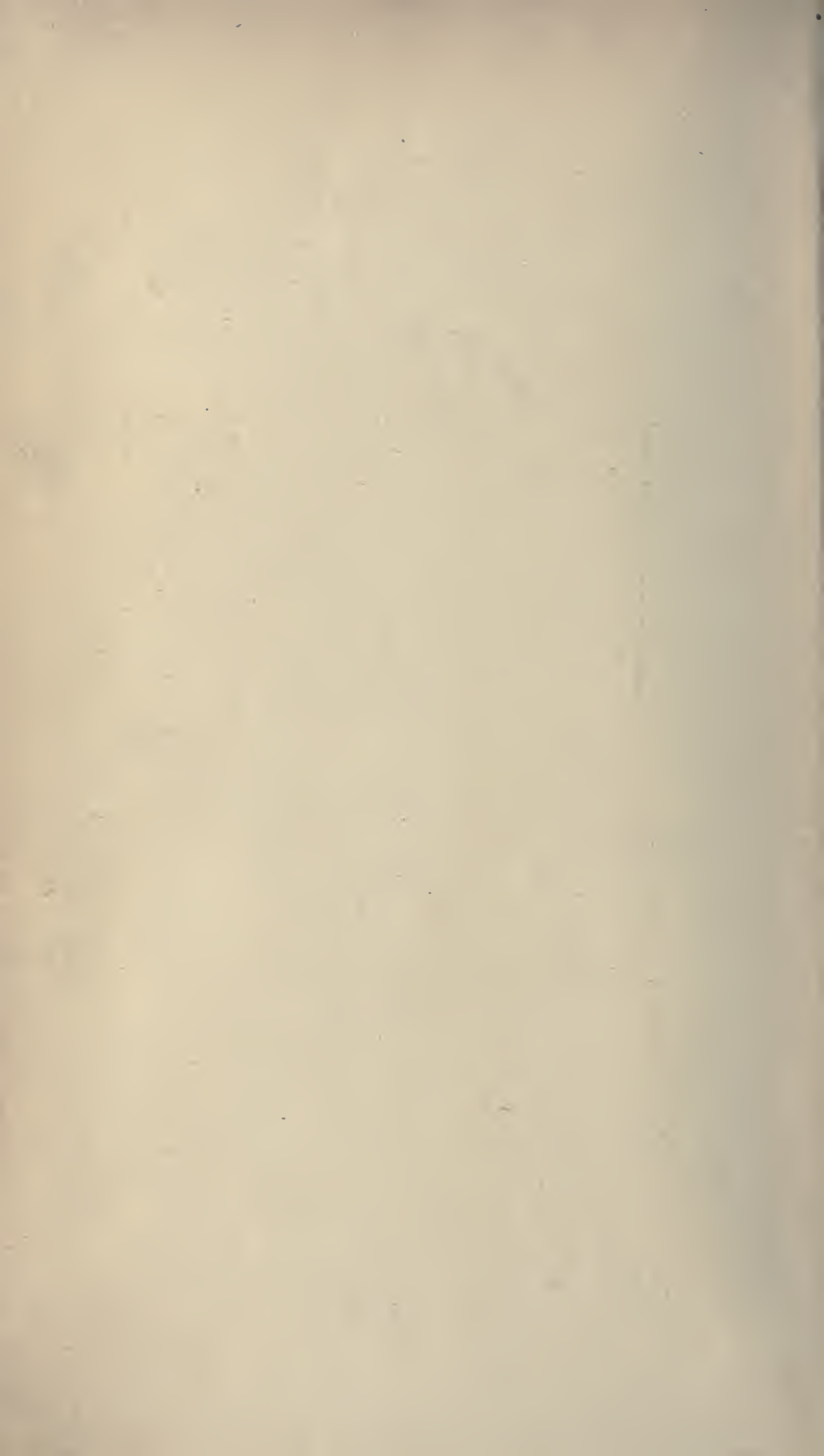
Nöldeke, Th., Tigre-Texte s. Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. 1890, S. 289 ff.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.










UND BY
HE
BRYANT COMPANY
LTD
TORONTO.

